کتاب لسان الخواص

لسان الخواص

میرزا محمد حسین

هو

ان العالم الكبير والفاضل النسيب جامع فضائل الانساب حاوى كمالات الحسبية والروحانية

الشمس الطالع في سماء المجد والفضيلة والكوكب والدر الساطع في افق العلو

الاجلال مصنف هذا الكتاب الشريف وهو صاحب هذا المجلد المنيف

خطط البديع طرازى الزمان وحامد الامام جواد بن احمد بن ... الرفيعة هذا

كان هو سمية الكريمة فريد المعاني المنيفة وحجة المطالب العالية لكتب

المجلد للعبد الذليل المذنب الفاضل الشريف رضى الدين محمد بن ... المصطفى

وانصرفت فيه باذنه ... وقف الدين وبالمطالب السرادق

ومطالع انواره والاطلاع بلطائف اسراره العلية

[illegible] ١٨ [illegible] المکرم ١١٣٥

[illegible]

[illegible] ١١٠٢

[illegible]

٨٩٠٢

[illegible]

[illegible] ١١٠٥ [illegible]

١٠١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي اخرج بجوده انحاء خيرات الوجود من اقسام شرور العدم
واحيي بمحض فضله موات القلوب باجراء ينابيع العلوم والحكم فاستودع
علم الفلاحة فيها والدهقنة عليها ارباب الهمم العالية من لدن آدم حتى ختمه
بالخاتم نبينا افضل الاولين والاخرين من النبيين والمرسلين المبعوث
الى الاحمر والاسود والعرب والعجم ثم امر بتفويض الامر من بعده اكمالا للدين
واتماما للنعمة الى علي امير المومنين وعترته اهل بيت العصمة وسحايب
الرحمة صلى الله على اولهم الى اخرهم وسلم فحرثوها وسقوها وحرسوها و
دعوها فاستخرجوا منها حبا ونباتا وجنات الفافا حتى جعلوها الجنة حاضرة
لصلحاء بني آدم فانتظم بهم اسباب المعاش والصلاح وتهيا ببركتهم
ذخيرة المعاد لاهل الفلاح الى انقراض العالم اللهم وفقنا لاتباعهم
وجنبنا عن مخالفتهم وعجل فرج قائمهم وظهور دولتهم وانتظام طريقتهم
على وجه اكمل واتم اما بعد فيقول العبد رضي الدين محمد القزويني ان
هذه اوراق مشحونة بلطايف الفوايد من العلوم الحقة الدينية

واطباق

واطباق مملوة من نفايس الفرايد من المعارف البرهانية اليقينية جمعت فيها
زبدة نتايج القرايح الماضية من صوايب الانظار وضممت اليها خلاصة ما
جادت به سوانح الخاطر من ابكار الافكار اثبت بتحقيقها وافية بشرح حقايق
نزرت عن شبائك مصايد الانظار من عظماء الفضلاء وحللت بتقريرات
شافية عقد دقايق كلت فيها اظفار التدبر والتامل من اجلاء الاذكياء
وضعت وضعا جديدا ارجو ان تنشط بها القلوب وتلتذ منها الاسماع
ورتبت ترتيبا سديدا ارى ان يسهل التناول ويعين على الانتفاع
فذكرت اعيان الكلمات الدايرة على السنة الخواص من ارباب العلوم
المصطلح عليها بينهم في محاوراتهم العلمية واوردت مشاهير الالفاظ
الواردة عنهم المشتملة عليها مناظراتهم ومخاطباتهم العقلية والنقلية
راعيا فيها ترتيب حروف الهجاء كما هو العادة المستمرة في تعداد الالفاظ
المترجمة من نقاد حقايق اللغات ومراعيا لها حفظ نظامها في مراتبها
على القاعدة المستقرة لسهولة اخذها على طالبيها اذا راجعوا اليها في
تحقيق المطالب والنكات فابتدات بذكر ما تقدمت فيه الالف ثم الباء
ثم التاء الى اخرها من الواو والياء فجعلتها كالابواب المبنية عليها اركان
الكتاب واعتبرت في اجزاء كل منها ايضا الثواني ثم الثوالث وهكذا
فنزلتها منزلة الفصول التي تترادف فيها ان تشتمل عليها الابواب ثم

ذيلت كل كلمة بتحقيق المباحث المتعلقة بها وتنقيح المسايل المنسوبة اليها على
طبق ما اقتضت الحال والمقام وادرجت فيه ذكر ما يلايمها ويناسبها وما يحتاج
اليه في اتمام الكلام وتوضيح المرام من النقض والابرام ملاحظا في كل المراتب
ما هو الواجب على الذمم واللازم على جميع الامم من رعاية شيمة الانصاف
ومجتنبا متعوذا بالله تعالى في جميع الاقوال والاحوال عما هو معدود من جملة
القبايح العقلية والاثام الشرعية من المراء والجدال والجور والاعتساف
ولما كان الفارق بين هذا الكتاب ومصنفات اللغويين مع توافقهما في سياق
النظم والترتيب انه لبيان حقيقة ما نطق به الخواص لا ما تكلم به العوام
سميته باعتبار هذا الاختصاص بلسان الخواص لينبئ في اول الامر وينفتح في
بادي النظر تفاوت المراتب وتباعد المطالب لذوي الافهام والملتمس من
اخوان الدين واصحاب العرفان واليقين ان يعدوه في جملة ما يمكن ان ينتفع به
ارباب التحصيل ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل والخطا والنسيان في اثناء
النفي والاثبات والجرح والتعديل ومن حسن الاتفاق الذي ناسب المقصود
فيه وهو الترقي من بداية الجهل الى نهاية العلم ما وقع فيه باقتضاء الترتيب
من الابتداء بابجد والانتهاء باليقين وامثال هذا مما قد يتفاءل به في المطالب
ويستفتح منه توفيق الوصول الى المآرب فاسئل الله التوفيق وبه استعين
انه خير موفق ومعين ابجد عبارة عن ثماني كلمات مشهورة متفقة بهذه

وان ينظروا اليه بعين الالتفات صح

ابجد

الكلمة

الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة
بتعليمها المبتدئين بعد ما علموهم الهجاء مفرداتها ومركباتها الثنائية على
نظم وترتيب مالوف للطباع منشط لهم على اخذه وضبطه والسر في ذلك
على الظاهر هو الاسعاد للمبتدي بعد تعلمه المفردات والثنائيات المنتظمة
ان في الكلام تركيبات ثلاثية ورباعية ايضا غير منتظمة على نظام مالوف
ليستأنس بوقوع المخالفات ايضا فيه فيتيسر له الشروع في تعلم مطلق الكلام
وفيه سر آخر هو ايناسهم بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد توحشهم
من تركيبات مهملة هجائية يؤيده ما ذكروا لها من المعاني هو ان ابجد
بمعنى وجد وهوز بمعنى ركب وحطي بمعنى وقف وكلمن بمعنى صار متكلما
وسعفص بمعنى اسرع في التعلم وقرشت بمعنى اخذه بالقلب وثخذ بمعنى
حفظ وضظغ بمعنى اتم فيكون كلها على صيغة الماضي من الثلاثي او الرباعي
فمعنى المجموع على ترتيبها يصير بالفارسية پيدا كرد در پيوست واقف شد
سخن گوی شد زود بياموخت در دل گرفت نگاه داشت تمام كرد
وعلى هذا لا يخفى امكان اعتبار فايدة اخرى ايضا فيها هي تاليفهم بالمعاني
المربوطة بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط يستنبط منها الذكي المتعلم
اذا فهمها ان الاهم له اللايق بشانه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ
والتركيب والوقوف على المقصد وتكرار التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه

شرح كلمات ابجد

سر لطيف لوضع ابجد

بالقلب والحفظ فيه والقيام بحقه من الاعاظم واني قد تفطنت من اسرار
وضعها غير ما ذكرناه لسر لطيف ينتفع به المنتهى ايضا لم اجد احدا يحوم حوله
هو انها طريق ضبط وتمييز لمتشاكلات اسامي حروف الهجاء خطا يغني عن مؤنة
ما اشتهر في طريقه من ذكر الفاظ المهملة والمعجمة والموحدة والمثناة من فوق
او من تحت مثلا وتوضيح الكلام فيه ان المتشاكلات المذكورة هي ثماني عشرة
الباء والتاء والثاء والياء ثم الحاء والخاء ثم الدال والذال ثم الراء والزاي
ثم السين والشين ثم الصاد والضاد ثم الطاء والظاء ثم العين والغين
فركبوا هذه الكلمات على وجه لم تتفق متشاكلتان منها في كلمة كما يرى
من وقوع الباء في ابجد والتاء في قرشت والثاء في ثخذ والياء في حطي
وكذلك الحاء في حطي والخاء في ثخذ وهكذا الى العين في سعفص والغين
في ضظغ فهذا التركيب بهذا النسق يشكل جدا بل يمتنع عادة اتفاقه
بدون قصد وعناية من مؤلفها فيعلم بذلك ان الواضع لها قصد بهذا
التركيب ان يكون طريقا مختصرا في تمييز المتشاكلات المذكورة بعنوان الاضافة
كان يقال مثلا اللفظ الفلاني بباء ابجد او تاء قرشت وهو كما لا يخفى الطف
واخصر من ان يميز بعنوان الوصف فيقال مثلا هو بالباء الموحدة او التاء
المثناة من فوق فيسقط بهذا التدبير مؤنة افتقار المصنفين والكتاب
الى زيادة غير محتاج اليها واني انشاء الله اضبط في هذا الكتاب

كل ما يحتاج

كل ما يحتاج الى ضبطه وتمييزه باستعانة هذه الكلمات وارجو ان يستحسنه
الاذكياء من بعد ويصطلحوا على ذلك ويحيوا به معظم القدماء المؤلفين
لها المندرس بمرور الزمان لعدم الخوض في المقصود فيه والدليل

دليل على قدم وضع ابجد

على قدم وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله وابجد الى قرشت وكلمن
رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف اسمائهم هلكوا
يوم الظلة فقالت ابنته كلمن كلمن هدم ركني هلكه وسط المحلة
سيد القوم اتاه الحتف نارا وسط ظلة جعلت نارا عليهم دارهم كالمضمحلة

هذا الشعر من مربع بحر رمل ووزنه فاعلات اربع مرات سالمه منه دام ظله

ثم وجدوا بعدهم ثخذ ضظغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من
وجوه شتى ظاهرة على المتامل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب
الايكة بنار امطرت عليهم من سحابة بدعوة شعيب ع على طبق ما اقترحوه
بقولهم فاسقط علينا كسفا من السماء ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها

دليل اخر على قدم وضع ابجد

على بعض الاسرار والاشارات ما روى الصدوق ره في كتاب التوحيد عن
ابي الجارود زياد بن منذر عن محمد بن علي الباقر عليهما السلام قال لما ولد عيسى بن
مريم عليهما السلام كان ابن يوم كانه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة اشهر اخذت
والدته بيده وجاءت به الى الكتاب واقعدته بين يدي المؤدب فقال
المؤدب لعيسى ع قل ابجد فرفع عيسى عليه السلام راسه فقال هل تدري ما
ابجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لا تضربني ان كنت تدري

والآن فاسئلني حتى افسرلك قال فسره لي فقال عيسى ع الالف آلاء الله
والباء بهجة الله والجيم جلال الله والدال دين الله هوز هاء هول جهنم
والواو ويل لاهل النار والزاء زفير جهنم حطي حطّت الخطايا عن المستغفرين
كلمن كلام الله لا مبدل لكلمات الله سعفص صاع بصاع والجزاء بالجزاء
قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذي ايتها المراة بيد ابنك فقد علم
ولا حاجة له في المؤدب وروى ايضا عن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين ع
عن رسول الله صلى الله عليه وآله في تفسير ابجد فان فيه الاعاجيب كلها
ويل لعالم جهل تفسيره فما وقع في الروايتين من تفسير بعض كلماتها كابجد
وهوز بان كلا من حروف هجائه اشارة الى كلمة تامة كما روي في تفسير
بسم الله ان الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم مجد الله وكما في روايات
كثيرة في بيان معاني حروف الهجاء وفوائدها مبني على ضرب من بيان المرام
بنوع اختصار في الكلام اعتمادا على فهم المخاطب به فاكتفى عن كل كلمة على
حرف منها كما نقل عن الزجاج في تفسير المقطعات القرآنية ويؤيده ما روي عن
ابن عباس في معنى قوله تعالى الم انا الله اعلم وفي الر انا الله ارى وكذا
ما روي عنه من ان الر وحم ون هي حروف الرحمن مفرقا وما روي عن
غيره في معنى يس يا سيد المرسلين وفي المص الم نشرح لك صدرك و
يوافق هذه الروايات ما روي عن بعض اهل البيت عليهم السلام في معنى كهيعص

ما يقرب من ذلك بعد ما قال صلى الله عليه وآله تعلموا تفسير ابجد صح

توضيح ما وقع في الروايات من بيان معنى ابجد

ان

ان الكاف عبارة عن كربلا والهاء عن هلاك العترة والياء عن يزيد
ظالم الحسين عليه السلام والعين عن عطشه والصاد عن صبره واما ما وقع فيها
من تفسير بعض آخر كحطي وقرشت بان مجموع الكلمة اشارة الى كلام تام و
عبارة عنه بنوع من المناسبة فمبني ايضا على ضرب آخر من الايجاز والاختصار
نظير ما ذهب اليه قوم في الفاظ المقطعات من انها اسامي للسور اذ الوحظ معه
ما يلوح مما نطق به بعض في بيان اختصاص كل سورة بما بدئت به
حتى لم يكن الم في موضع الر ولا حم في موضع طس قال وذلك ان كل سورة
بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له فحقّ لكل سورة
منها ان لا يناسبها غير الوارد فيها فلو وضع ق في موضع ن لم يمكن
لعدم التناسب الواجب مراعاته في كلام الله وسورة ق بدئت به لما تكرر
فيها من الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن والخلق وتكرير القول ومراجعته
مرارا والقرب من ابن آدم وتلقي الملكين وقول العتيد والرقيب والسائق والالقاء في
جهنم والتقديم بالوعيد وذكر المتقين والقلب والقرون والتنقيب في
البلاد وتشقق الارض وحقوق الوعيد وغير ذلك وقد تكرر في سورة
يونس من الكلم الواقع فيها الراء مائة كلمة او اكثر واشتملت سورة ص على
خصومات متعددة فاولها خصومة النبي صلى الله عليه وآله مع الكفار
وقولهم اجعل الآلهة الها واحدا ثم اختصام الخصمين عند داود ثم تخاصم

اهل النار ثم اختصام الملأ الاعلى ثم تخاصم ابليس في شان آدم ثم في شان
بنيه واغوائهم انتهى ولا يخفى ان شيئا من هذين الفريقين لا ينافي لقصد معنى
اخر ايضا من نفس الكلمة كما ترى في كلمة بسم الله وكما قد عرفت في كلمات ابجد و
كما يحتمل في الفاظ المقطعات القرانية على ما سيجي بل هو ابلغ والطف ولا
يستبعد من رعاية امثال هذه النكات الخفية المحتجبة عن اكثر الاذهان
في بعض انحاء التخاطب عن له الف بانواع خطاب الله لخواصه من الانبياء
عليهم وخطاب الانبياء لخواصهم من الائمة عليهم فان كلا منهما مشحون
بما يستغرب به العوام من اهل اللغة لعدم استعدادهم لفهمه لفقدان
ما يتوقف عليه فهمه فيهم مما يختص الخواص من علوم عزيزة حاصلة لهم
من طرق مسدودة على ساير الناس كالوحي والتحديث والتفهيم فلا يحصل
لغيرهم الا بالتوقيف عنهم على ان قوما اعتقدوا في الفاظ المقطعات القرانية
ان لها مدلولات كانت في زمان النبي ص متداولة بين فصحاء العرب
وانه لولا ذلك لكانوا انكروا ذلك على النبي ص بل تلا عليهم حم وص وغيرهما
فلم ينكروا ذلك بل صرحوا بالتسليم له في البلاغة والفصاحة وهذا
الاحتمال وان كان لا يخلو عن بعد يجري نظيره فيما نحن فيه فانه لا يمتنع
ان يكون وضع ابجد في زمان كان فيه ارادة هذه المعاني عن هذه الكلمات
مع انها موضوعة لمعان اخر ايضا او ان المعنى الاصلي منها امر آخر شائعة

ولاسيما

ولاسيما بين خواصهم خصوصا على احتمال ان يكون هذه الكلمات في جملة
خطاب الله تعالى لبعض انبيائه لا من موضوعات البشر فان كونها مشتملة
على الاعاجيب كما صرح به في رواية الاصبغ مؤيد لهذا الاحتمال جدا
واما ما وقع في رواية الاصبغ ايضا من الامر بتعلم تفسير ابجد والوعيد
على جهله فيمكن ان يكون باعتبار معان اشتمل عليها ما ذكر في تفسيره من
صفات الله تعالى ودينه وما اعد للناس من الثواب والعقاب وما شابه
هذه الامور فانها مما وقع التكليف بمعرفتها في كل شريعة ولو اجمالا
ولا يعذر من جهلها اذا تيسر له تلك المعرفة ولعل قوله ع ويل لعالم
جهل تفسيره اشارة الى هذا الشرط فتدبر ومما يدل ايضا على ان
ابجد مما وضع في قديم الزمان سواء فرض انه من الله تعالى او من المخلوقين
ما فرعوا عليه في قديم الزمان الايام من الحساب المشهود بالجمل بضم الجيم
وفتح الميم المشددة او المخففة ومن لطايف الاتفاقات المساعدة
لهذا المطلوب ان جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية وعشرون يحصل
سبعة وعشرين منها لاصول مراتب الاعداد من الاحاد والعشرات
والمات وواحدا للالف فلم يحتاجوا معها الى ضم شي آخر اليها اصلا
فضلا عن تكراره كما احتيج في ارقام حساب اهل الهند الى ضم علامة
صفر في عشراتهم وصفرين في ماتهم والثلاثة في احاد الالوف وهكذا

دليل اخر على قدم وضع ابجد

فيحصل المقصود في جميع المراتب من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب

والتقديم والتاخير كما هو المفرد المشهور في حساب اهل النجوم في بلادنا

والدليل على اعتبار هذا الحساب من قديم الايام ما نقل المفسرون عن بعض

في تفسير المقطعات القرآنية ان كل حرف منها يدل على مدة قوم واجال اخرين

حتى نقلوا عن اليهود انهم بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهموا انه اشارة

الى ان مدة بقاء شريعة محمد ص احدى وسبعون سنة عدد مجموع الالف

واللام والميم فلما قرئ عليهم ساير الفواتح ارتفع الشبهة عنهم وايضا

يدل عليه ما رواه الصدوق رحمه الله في اكمال الدين وغيره من كتبه وذكره

القطب الراوندي في الخرايج والجرايح قال حدثنا ابو الفرج احمد بن

المظفر بن نفيس المصري الفقيه قال حدثنا محمد بن احمد الداودي عن ابيه

قال كنت عند ابي القاسم بن روح قدس سره فسأله رجل ما معنى قول

العباس للنبي ص ان عمك ابا طالب قد اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا

وستين فقال عنى بذلك اله احد جواد وتفسير ذلك ان الالف واحد

واللام ثلثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء ثمانية والدال اربعة

والجيم ثلثة والواو ستة والالف واحد والدال اربعة فذلك ثلثة وستون

انتهى فحاصل هذا المعنى ومودى هذا التفسير على الظاهر ان قوله وعقد

بيده الخ عطف تفسيري لقوله قد اسلم بحساب الجمل والمراد منهما ان ابا طالب

دليل قدم اعتبار حساب الجمل

دليل اخر على اعتبار حساب الجمل

بيان ما ورد في الروايات من ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل

اخبر

اخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم اهل الخبرة منها انه اقر بامهات

اسمائه وصفاته التي يمكن ان يرجع اليها البواقي ويمكن ان يحمل على هذا

ما رواه الكليني ره في ابواب التاريخ عن ابي عبد الله ع قال ان ابا طالب

اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين ويحتمل ان يكون المراد من الفقرة

الاولى في الروايتين معنى اخر غير الاشارة الحسابية حاصله ان اسلامه

كان بعنوان حساب الجمل غير مختص بلغة دون لغة ولسان دون لسان

بل على وجه شائع اطلع عليه جميع الطوائف ويحتمل ايضا ان يكون

اشارة الى رد التخصيص الذي ربما يفهم مما روي عن ابي ذر الغفاري

قال والله الذي لا اله غيره ما مات ابو طالب حتى اسلم بلسان الحبشة ويؤيد

هذا المعنى ما روي ايضا الكليني رحمه الله عن ابي عبد الله ع قال ان

ابا طالب اسلم بحساب الجمل قال بكل لسان ويحتمل غير ايضا ما يلوح برواية ما نقل انه

شعبة عن قتادة في حديث طويل هو ان المراد بعقد ثلث وستين

بيده انه اسلم اسلاما ظاهرا برفع سبابته اليمنى عند التكلم بالشهادتين

كما هو المتعارف في تلك الحالة يدل عليه حساب العقود المشهور بين الجمهور

المنقول عن القدماء فانهم وضعوا اسبعا وثلثين صورة من اوضاع

اصابع اليمنى واليسرى للاشارة الى الاعداد من الواحد الى عشرة الاف

تكون علامة الثلاثة والستين من تلك الصور ضم الخنصر والبنصر والوسطى من اليمنى

اثر رواج حساب العقود واعتباره بين الناس من قديم الايام

قريبة من اصولها كما هو المتعارف بين الناس في عدها باقفناء الطبع
وعلامة الستين وضع باطن العقد الثاني من سبابتها على ظاهر العقد الاول
من ابهامها كما تفعله الرماة عند الرمي فصورة الثلاثة والستين في هذا
الاصطلاح توافق ما تعارف في حال اظهار الشهادتين فلا يبعد ان يراد
بهذا العدد هذه الصورة خصوصا اذا كان نظير ذلك واقعا في كلامهم
كما في الشعر الذي ذكره الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد للاستشهاد عند
ذكر معنى البديع من اسماء الله تعالى خاطب الشاعر رجلا بخيلا فقال ٥ وكفاك
لم تخلقا للندى ٥ ولم يك بخلها بدعة ٥ فكف عن الخير مقبوضة ٥ كما حط
عن مائة سبعة ٥ واخرى ثلثة آلافها ٥ وتسع مائيها لها شرعة ٥ فان الظاهر
ان الشاعر اشار الى كل من كفيه مقبوضة مضمومة عن الاحسان اليمنى منهما
على صورة ثلثة وتسعين واليسرى على صورة ثلثة الاف وتسعمائة بناء
على ان صورة الثلثة كما عرفت ضم الخنصر والبنصر والوسطى كلها من اليمنى
وصورة التسعين وضع راس ظفر السبابة منها على مفصل العقدة الثانية
من ابهامها فتصير الكف اليمنى مقبوضة بجميعها عند الاشارة الى ثلثة
وتسعين وكل ما هو في الكف اليمنى للاحاد والعشرات يكون في الكف
اليسرى للالوف والمآت فتصير الكف اليسرى ايضا مقبوضة بجميعها عند
الاشارة الى ثلثة الاف وتسعمائة هذا وقد حمل الاستاد دام ظله روايتي

الكافي

ذكر تصرفات المتأخرين في حساب الجمل

الكافي في شرحه على معنى اخر لا تعلق له بما نحن فيه على ابجدان اردت فارجع
اليه فظهر بما تلونا عليك ان حساب الجمل معمول عليه من قديم الايام وقد تصرف
المتاخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل
بنفسه او باعتبار معناه اللغوي او الاصطلاحي بنوع من انواع الدلالات
على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعميات ان يعبر مثلا
عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لايامه وعن غين ٥
ضطغ بالعندليب باعتبار ان اسمه بالفارسية هزار او بالعكس ومن
هذا القبيل ما قيل غفلة عن حدوث امثال هذه الاصطلاحات في معنى طه
انه يجوز ان يكون المراد به يا بدر خطابا للنبي ص باعتبار ان عدد مجموع
الطاء والهاء اربعة عشر عدد ما يصير به الهلال بدرا من الشهر ومنها
ضبط التواريخ على وجه عكسي فيه رعاية امور سنا سبة تلذ وتنشط منها
الاسماع والقلوب وتسهل بها الضبط والحفظ كما هو المعمول في هذه
الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج نوع اخر
منه مسمى بالبينات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا
اذا اعتبرت اسماؤها اعتبارين الاول اعتبار اوائل الاسماء المطابق
للمسميات فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم
ثلثة وهكذا الثاني اعتبار تتمة الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد

الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء واحد اعدد
مسمى الالف وعدد الجيم خمسين عدد مجموع مسمى الباء والميم فيقال للحساب
الاول حساب الزبر وللحساب الثانى حساب البينات ووجه التسمية فى
الاول ظاهر وفى الثانى يمكن ان يكون مناسبة تعلقا بلفظ فى لفظ القرآن
فبعض الحروف يكون زبره اكثر من بيناته فى الحساب ككل من حروف قرشت
وبعضها بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها متساوى الزبر والبينات كما
اتفق فى حصوص سعفص وتفرع على هذين الاعتبارين لطايف كثيرة
يتفطن بها الاذكياء من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد
لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بينات لفظ على لعدد زبر لفظ ايمان
نظمه الفاضل الدوانى فى سلك رباعياته المشروحة بقوله ٥ خورشيد
كمالست نبى ماه ولى ٥ اسلام محمداست وايمانست على ٥ گر بينتى برين
سخن ميطلبى ٥ بنگر كه زبينات اسماست جلى ٥ ودعا اعنى جمع الاعتبارين
معا فى الحساب فيكون عدد الالف مثلا بهذا الاعتبار مائة واحد عشر
عدد مجموع الالف واللام والفاء جميع ملفوظ اسمها فيقال لهذا
العدد للالف عدد الملفوظية لها ولما سبق لها باسم حساب الزبر
باعتبار هذه المقابلة عدد المكتوبى لها ويعتبر هذا ايضا كثيرا فى المعميات
فهذه كلها اعتبارات اصطلاحية معظم فوايدها انما هو ما ذكرنا

لكن

ذكر خيال انطباق مراتب الاعداد
على مراتب العوالم وما فرعوا عليه

لكن قوما من المتصوفة بناء على ما تخيلوا من ان مراتب الاعداد منطبقة
على مراتب العوالم وانها مراة لحقايق الاشياء حتى لو وفق احد للاطلاع
على جميع خواصها واحوالها انكشف عليه احوال الموجودات حتى الحوادث
الماضية والاتية كانهم اعتقدوا ان الامثال ما نقل عن بعض المعاندين من
هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها و
قوع زلزلة عظيمة فى سنة اثنتين وسبعمائة وكان الامر كذلك اصلا
فى نفس الامر فصرفوا اعمارهم فى تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب
المذكور فى اسماء الله تعالى بل فى ساير الاسماء والالفاظ وادعوا ان ذلك
باب عظيم الفوايد فى الاستنباطات وتحصيل المطالب فاخترعوا طرق
فى وضع تلك الاسماء فى الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة
من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبايع الى
النارى والهوائى والمائى والارضى واسقاط بعض منها فى الحساب
واثبات اخر منها وغير ذلك مما لا طايل تحته ثم ادعوا لمن يميل طبعه
الى استماع امثال تلك الامور طمعا فى الاحتيال الى كسب المواهب ان لامثال
الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة فيها هذه الاسماء على هذه
الاصول الموضوعة اثارا غريبة واحكاما عجيبة يترتب بعضها على اصل
وضعها فيها وبعضها على دفنها فى امكنة مخصوصة وبعضها على تعويذها

بربطها او تعليقها على عضو معين مرعية في جميعها الساعات الموافقة
لحصول المطالب باعتبار اوضاع البروج والكواكب واثبتوا ايض لتكرار
كل من هذه الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص
به المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعاية امور اخر منها موافقة
في الحساب لاسم الذاكر المذكور فوايد عظيمة وخصايص جليلة وطايفة اخرى
من المحتالين اضافوا الى تلك الدعاوى اباطيل اخرى يكاد لا يخفى بطلانها
على جهال العوام ايض منها ادعاؤهم معرفة الغالب والمغلوب من شخصين
متعارضين بحساب اسمهما وطرح عدد مخصوص من كل منهما مرة او مرات
حتى يبقى عدد اقل منه ثم النظر في جدول اخترعوا لذلك والحكم بان
ايا منهما هو الغالب وغفلوا او تغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا الحساب
مستلزم لدوام غالبية خصوص احد المسميين على الاخر في جميع
الاشخاص والاحوال والازمان مع انه باطل بالتجربة بل بالضرورة
واعجب من جميع ما ذكرنا جرأة بعض من هذه الطوايف بنسبة بعض
من هذه الدعاوى تاييدا لصحته وترويجا له وجلبا للقلوب قوم
الى بعض الائمة من اهل البيت عليهم السلام مع انه ليس في كتب خواص
شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شانهم تتبع اخبارهم واقتفاء
اثارهم شيء من ذلك فنسال الله توفيق الهداية ونعوذ به

الابداع

تحديد الابداع وبيان القيود المعتبرة فيه

من خذلان الغواية **الابداع** وكذا الابتداع والاختراع بل الفطر
والانشاء والابتداء ايض عبارة عن احداث الفاعل المراعي في افعاله
المصالح امرا غريبا في الخارج بلا مدخل لفعل غيره فيه فيعتبر فيه الحدوث
الزماني على ما هو من مقررات المليين فيما سوى الله تعالى فلا يمكن تعلقه
بقديم فضلا عن اختصاصه به كما جرى عليه اصطلاح الفلاسفة على
ما فهم من قول ابن سينا في النمط الخامس من الاشارات وصرح به
المحقق الطوسي في شرحه ويعتبر فيه ايض رعاية المصلحة فلا يكفي
محض الاشتمال عليها كما اعتبره جمهور الفلاسفة ويعتبر فيه ايض
الغرابة بان لا يكون على منوال ما كان قبله فلا يقال مثلا لدورة
معينة متاخرة عن بعض دورات الفلك انها مبتدعة وقس عليها
الاشخاص المتاخرة في الوجود عما يتحقق به النوع اولا الا ان
يكون لبعضها المعين خصوصية غريبة كانسان ذي راسين مثلا
في النوع الانساني ويعتبر فيه ايض استقلال الفاعل بعدم مدخلية
فعل الغير فيه فلا يقال على الحقيقة لصنعة غريبة منا مؤلفة من مواد
مخلوقة لغيرنا انها مبتدعة منا فيختص بهذا الاعتبار به تعالى ولا
يعتبر فيه عدم تقدم مخلوق عليه اصلا ولا عدم تقدم مادة له
حتى يختص المبدع في المخلوق الاول او المخلوق لا من مادة سابقة

وان لم يكن من خلق الغير كما يتوهم من بعض استعمالاته وما يرى من كون
المخلوق لا من شيء مخصوصا مع عدم سبق موجود عليه اصلا احق
بهذا الاسم لا يدل على انه معتبر في معناه وليت غاية ما يلزم منه
الا التشكيك على التحقيق وقد اعتبر ابن سينا في حده كونه لا عن شيء

ذكر ما اعتبر ابن سينا في حد الابداع

ولا بواسطة شيء فقال في رسالة الحدود الابداع اسم مشترك لمفهومين
احدهما تاسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني ان

تاييس صح

يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون
موجودا وقد افقد الذي في ذاته افقادا تاما انتهى والفرق بينهما
ان الاول تفسير لمصدر الفاعل والثاني لمصدر المفعول واستعماله
بالمعنى الثاني نادر بل متروك ولذا لم نتعرض لتحديده وبالجملة اخذ
في كلا المفهومين عدم توسط شيء اخر وكلام قدماء الفلاسفة في رعاية
هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم صرح بما ينافيها نقل الشهرستاني في
كتاب الملل والنحل عن ثاليس الملطي وهو اول من تفلسف بالملطية قوله

نقل كلام قدماء الفلاسفة في الابداع

ان للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما
تدرك من جهة اثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا
من نحو افاعيله وابداعه وتكوينه الاشياء فلسنا ندرك له اسما من
نحو ذاته بل من نحو ذاتنا وان القول الذي لا مرد له هو انه المبدع

ولا شيء

ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان
قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فلا يقال ح جهة وجهة حتى
يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة
الخالصة تنافي هذين الوجهين والابداع هو تاييس ما ليس بايس
واذا كان هو مؤيس الايسيات فالتاييس لا من شيء متقادم انتهى
فان ظاهر بعض هذه العبارات وان كان يوهم الاعتبار المذكور لكنه
نقل عنه ايضا في تفاصيل مذهبه ان المبدع الاول هو الماء ومنه
ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فاستعمل الابداع
في الماء والجواهر المخلوقة منه ايضا فلا يختص على ذلك بما كان
لا من مادة سابقة فيكون المراد من قوله لا من شيء متقادم لا من
مثال سابق يحتذى عليه بقرينة قوله فابدع الذي ابدع ولا
صورة له عنده او يكون المراد بهذا الابداع الفرد الكامل منه
وهو التاييس الاول الذي به حصلت حقيقة التاييس ومما يدل
من مقالاتهم على عدم رعاية الاعتبار المذكور ما نقل عن زينون
الاكبر من قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر
وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه والصور التي فيه من
حد الابداع غير متناهية انتهى فان اضافة الابداع الى كل جوهر

مشعرة بعدم انحصار المبدع في المخلوق الاول وكذا ما نقل عن ذي مقراطيس
انه كان يقول في المبدع الاول انه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل
الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات كلها ومنها ابدعت
الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ثم ان الدليل على اعتبار الامور
الاربعة المتقدمة وعدم اعتبار الامرين الاخيرين في معنى الابداع
وما يتا بهه اطلاقات الكتاب والسنة واستعمالات المفسرين
والمحدثين والمتكلمين حيث يظهر ذلك لمن تتبعها واحاط بها خبرا ولكنا
نذكر هنا بعضا منها على سبيل الانموذج فمنها قوله تعالى في سورة البقرة
وسورة الانعام ايضا بديع السموات والارض ذكر الزمخشري وغيره
في جملة احتمالات تفسيره ان البديع هنا فعيل بمعنى مُفعِل فالمراد
مبدع السموات والارض وقد قدم الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع
في تفسير ما في سورة الانعام هذا الاحتمال على احتمالين اخرين احدهما
ان يكون صفة مشبهة مضافة الى فاعلها اي بديع سمواته وارضه
وثانيهما ان يكون صفة مشبهة ايضا ولكن فاعلها هو الله تعالى اي
بديع في السموات والارض كقولهم فلان ثبت الغدر اي ثابت فيه
والمعنى هو عديم النظير والمثل فيهما وذكر الصدوق ره في كتاب التوحيد
في تفسير البديع المعدود في جملة اسماء الله تعالى اي التسعة والتسعين

دلايل اعتبار القيود الثلاثة اخذناها وحد الابداع من القرآن والسنة

رجل ثبت الغدر ... ثبت في القتال والكلام ... صح

التي

التي ورد فيها انها من احصاها دخل الجنة انه بمعنى مبدع البدايع
ومحدث الاشياء على غير مثال واحتذاء وانه فعيل بمعنى مفعل كقوله
عز وجل عذاب اليم والمعنى مولم وقول العرب ضرب وجيع بمعنى موجع
وقول بعض شعرائهم في شعره الداعي السميع بمعنى المسمع وجمهور اهل
اللغة ايضا وافقوا الطوايف في مجيء البديع بمعنى المفاعل من باب
الافعال وان كان خلاف ما هو القياس من اشتقاق الفعيل من المجرد
لا المزيد فيه فان مخالفة القياس وموافقته من الاصطلاحات ولا
عبرة في المعنى الا بالاستعمال على ان احمد بن علي البيهقي في كتابه المسمى
بمحيط لغات القران ذكر انه موافق للقياس ايضا وانه اشتقاقه
ليس من ابدع بل من بدع بمعناه وان كان اقل استعمالا منه فيكون
بمعنى الفاعل منه على ما هو القياس في قدير وعليم وغيرهما ولا
يخفى انه على ذلك يحكى هنا احتمال اخر هو رابع الاحتمالات المذكورة
هو انه يكون البديع في الاية فعيلا بمعنى المفعول فاضافته الى السموات
والارض تفيد انها مبدعة فهذه الاية على هذا الاحتمال والاحتمال
الاول الذي تلقاه النحوه بالقبول تدل على تعلق الابداع بالسموات
والارض الحادثات عند جميع المليين مع انها مخلوقة من الماء متاخرة
عنه في الوجود على ما هو المقرر بين اهل الاديان واعترف به بعض

ولحواته م

٩٣

الملطيين من الفلاسفة ايضا كما مر ولعل ما ذكره الفخر الرازى فى الاربعين
من جملة اقوال الفلاسفة فى تعيين اول المخلوقات ان منهم من قال
اصل الاشياء الماء ثم الماء تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على
وجه الماء من تلك السخونة زبد وارتفع منه دخان فتكون الارضون
من ذلك الزبد والسموات من ذلك الدخان اشارة الى هذا القول
او قول جمع اخر ايضا منهم فان اصل هذا المذهب ماخوذ مما هو مذكور
فى السفر الاول من التورية ترجمته ان مبدأ الخلق جوهر خلقه الله تعالى
ثم نظر اليه فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم صار من الماء بخار مثل
الدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق
منه الارض ثم ارساها بالجبال فلا يبعد ان يميل اليه من له منهم انتساب
الى اصحاب الوحى فان الشهرستانى بعد ما نقل اولا من قول ثالس بان
المبدع الاول هو الماء ثم تاويله ثانيا على وجه لا يخالف قول الفلاسفة
المتاخرين القائلين بالجواهر المجردة وتقدمها فى الوجود ثم ذكره
ثالثا ما فى التورية بتقريب قال بعد جميع ذلك وكان ثالس الملطى
انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية انتهى وفى القران الكريم
ايضا اشارات اليه دلت عليها روايات اهل البيت عليهم السلم منها ما روى
الصدوق ره فى كتاب التوحيد عن ابى الصلت عبد السلم بن صالح

الهروى

الهروى قال سال المامون على بن موسى الرضا عم عن قول الله عز وجل
وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء
ليبلوكم ايكم احسن عملا قال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء
والملائكة قبل خلق السموات والارض الحديث وروى الكلينى رحمه الله
ايضا عنه عليه السلم بهذا المعنى ونظيره ايضا مما فصله امير المومنين عليه السلم
فى خطبة مذكورة فى اوايل نهج البلاغة يذكر فيها ابتداء خلق السموات
والارض قال فيها ثم انشا سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء وسكائك
الهواء فاجرى فيها ماء متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على متن
الريح العاصفة والزعزع القاصفة فامرها برده وسلطها على شده
وقرنها الى حده الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق ثم انشا
سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام مربها واعصف مجريها وابعد
منشاها فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة موج البحار فمخضته
مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء ترد اوله على اخره وساجيه
على مائره حتى عب عبابه ورمى بالزبد ركامه فرفعه فى هواء منفتق
وجو منفهق فسوى منه سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا
وعلياهن سقفا محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا
دسار ينتظمها الخطبة ومن جملة ما يدل على اصل المطلوب فى معنى

الابداع ونظايره من اطلاقات السنة ما روى الصدوق ره فى كتاب
التوحيد فى خطبة عن رسول الله ص من قوله منا ابتداء ما ابتدع
وانشاء ما خلق على غير مثال كان سبق لشئ مما خلق ومنها ما روى
الكليني ره فى كتاب التوحيد من الكافى عن امير المومنين ع من قوله
ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ونصب وفى باب خطب النكاح
من كتابه عنه عليه من قوله مبتدع الخلق بديًا اولا يوم ابتدع السماء
وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
فقضاهن سبع سموات فى يومين ومنها ما روى فى نهج البلاغة عنه
عليه فى خطبة يذكر عجيب خلقة الطاوس من قوله ابتدعهم خلقا عجيبا
من حيوان وموات وساكن وذى حركات وفى خطبة اخرى من قوله ع
مبتدع الخلايق بعلمه ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء
لمثال صانع حكيم وفى خطبة اخرى جامعة لاصول التوحيد ما لا تجمعه
خطبة من قوله وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها باعجب من انشائها و
اختراعها كيف ولو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها وما كان
من مراحها وسائمها واصناف اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها واكياسها
على احداث بعوضة ما قدرت على احداثها ولا عرفت كيف السبيل الى
ايجادها ولتحيرت عقولها فى علم ذلك وتاهت وعجزت قواها وتناهت

كلام لفظة كاف ما ابتدع كان خلق فتدل على ان المراد بها الامور المبدعة فلا يكون المبدع مخصرا فيما هو مقتضى اعتقاد التقيد بين الاخيرين من الفلاسفة وابطالها المعتبر بين عنده قدم من الفلاسفة المتشرعين ولذا هو المقصود الاصلى عنده دام فضله ابتداء صلى الله عليه واله منه

قوله ع كيف آه مشتمل على التصريح بان احداث مثل البعوضة ايضا ابداع منه فلا ينحصر فى الاول الا ما فيه الخلق من مادة كما توهم بعض الفلاسفة دام ظله

ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بانها مقهورة مقرة بالعجز عن انشائها
مذعنة بالضعف عن افنائها ومنها ما روى الصدوق ره فى الباب
الاول من كتاب التوحيد عنه ع من قوله ابتدع الخلق على غير مثال
امتثله ولا مقدار احتذى عليه من معبود كان قبله الى قوله المنشئ
اصناف الاشياء بلا روية احتاج اليها ولا قريحة غريزة اضمر عليها ولا
تجربة افادها من حوادث الدهور ولا شريك اعانه على ابتداع
عجايب الامور ومنها ما رواه ايض عن ابنه الحسن ع فى اخر خطبة من
قوله فكان بديًا بديعا ابتدع ما ابتدا وابتدا ما ابتدع ولا يخفى
ان الاستيناف البيانى فى هذه العبارة مما يلوح منه معنى البديع ايض
فيؤيد به كونه بمعنى المبدع فيما مر فى قوله تع بديع السموات والارض
ومنها ما روى الكلينى ره فى الكافى والصدوق رحمه الله فى التوحيد
عن الرضا ع من قوله الحمد لله فاطر الاشياء انشاء ومبتدعها
ابتداء بقدرته وحكمته لا من شئ فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح
الابتداع ولا يخفى ان ظاهر قوله فيبطل الاختراع وكذا ظاهر قوله فلا
يصح الابتداع يعطى ان المراد بقوله لا من شئ وبقوله ولا لعلة نفى
كون فعله باحتذاء مثال من معبود كان قبله وشريك كان اعانه
مطابقا لما مر انفا من كلام امير المومنين ع فيكون فى قوة ان يق

مثلا لا آخذا من احد ولا مستعينا بشريك فيكون اصل المقصود في الفقرتين
الاشارة الى ان الابداع وكذا ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة واستقلال
الفاعل كما مر ولو حمل لا من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع
من قولهم عليهم السلم في جواب سوال بعض الزنادقة هل خلق الشيء من شيء
او لا من شيء باختيار شق ثالث هو لا من شيء ليكون المراد بالشيء مادة
سابقة لكان بطلان الاختراع لا يتفرع عليه لما عرفت من ان خلق
السموات والارض من مادة الماء مثلا لا ينافي كونها مبتدعتين مخترعتين
الا ان تخصص تلك المادة بالقديمة الغير المستندة الى فاعل اصلا او با
بالمستندة الى فاعل اخر او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقاته او مباديها
المستلزم فرض خلقها من شيء كون الشيء غير مخلوق له فينافي الاختراع
ثم يلزم في تصحيح الفقرة الاخيرة ايضا ارتكاب امثال هذه التكلفات
فظهر ان المقصود في منها تين الفقرتين غير المقصود من امثال قول امير المؤمنين عم
في خطبته المروية عنه في الكافي وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من
شيء صنع فان المناسب ان يحمل الشيء فيها على المادة مطلقا فيكون
حاصل المعنى ان كل صانع غير الله تعالى لا يتيسر له ان يصنع شيئا الا من
مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة ويحتمل كلا من المقصودين
ما في هذه الخطبة ايضا من قوله عم لا من شيء كان ولا من شيء خلق

ماكان كما لا يخفى ولصاحب الكافي ره فيه كلام في شرح بعض فقرات
هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها من الاشارات اللطيفة وقد ه
اسنوفي الاستاد دام ظله في شرحه حق المقام بما لا مزيد عليه في
تحقيق المرام ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا وفصلنا ان للفلاسفة معنا
في الابحاث المتعلقة بمعنى الابداع موضع وفاق هو انه من الصفات المخصوصة
له تعالى باعتبار ما يعتبر فيه انفا قا من الاستقلال المخصوص بشانه جل
شانه وانما الخلاف بيننا وبينهم في هذا المقام في امور اخر منها انهم
لاعتقادهم انه لا يتعلق الا بالقديم الزماني يجب ان يعدوه في جملة
صفاته الكمالية الثابتة له ازلا وانا لاعتقادنا ان لا قديم سوى الله تعالى
وان المبدعات كلها حادثة واحداث الحوادث ليس له كمالا ذاتيا بل
هو محض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها المعينة يجب عندنا
ان لا يتصف بالابداع الا عند احداث ما يتعلق به فيكون الابداع ايضا
من جملة الحوادث فيكون والفرق بينه وبين المبدع ان المبدع موجود
في نفسه في الخارج والابداع ليس بموجود في نفسه بل انما هو موجود
بالربط غير متحقق الا في مرتبة وجود متعلقه بدون تقدم مستلزم
لتقدم احد المتضايفين على الاخر وانما يجوز ان يتصف به ذاته تعالى
مع انه لا يجوز ان يكون محلا للحوادث اتفاقا باعتبار ان الحوادث

بيان صحة حدوث صفة الابداع
على خلاف ما ذهب الفلاسفة
زعمه

التي يجب تنزيه ذاته تعـ عن كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة في
نفسها فان الاتصاف بها بل بمطلق الصفات الموجودة كذلك لا يليق بجنابه
تعـ عند اهل الحق واما الموجودات الرابطية فلا مانع من اتصافه
تعـ بها سواء كانت قديمة كالعلم والقدرة وساير صفات الذات
او حادثة كالخلق والتكوين وساير صفات الافعال كما سيجيء توضيحه
في المحل المناسب من هذا الكتاب ان شاء الله تعـ ولعل فيما رواه ره
الصدوق قده في كتاب التوحيد في حديث طويل فيه ذكر مجلس الرضا عم
مع اهل الاديان واصحاب المقالات وما اجاب به عن مسائلهم اشارة
الى هذا الفرق قال السائل الا تخبرني عن الابداع خلق ام غير خلق
قال الرضا عم بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون وانما صار خلقا لانه
شيء محدث والله الذي احدثه فصار خلقا له وانما هو الله تعـ وخلقه
لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فما خلق الله عز وجل لم يعد ان يكون
خلقه وقد يكون الخلق ساكنا ومتحركا ومختلفا ومؤتلفا ومعلوما
ومتشابها وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله تعـ الحديث فعبر عم
بالخلق الساكن عما عبرنا عنه باصطلاح زماننا بالموجود الرابطي
ثم اشار عليه السلام بقوله لا يدرك بالسكون الى انه باعتبار عدم وجوده
في نفسه لا يمكن ان يدرك وان كان ما يتعلق به من المحسوسات وبقوله

حل حديث مشكل عن الرضا عم في معنى الابداع

وانما

وانما صار خلقا لانه شيء محدث الى انه لا يمكن نفي الوجود عنه راسا
لانه شيء حادث في الخارج بعد ان لم يكن فله خروج عن كتم العدم و
دخول في نحو من انحاء الوجود وبقوله والله الذي احدثه الخ الى رفع توهم
انه مع كونه موجودا حادثا لا يجوز ان يستند اليه تعـ لانه ح يجب ان
يتعلق به ابداع اخر وهكذا الى غير النهاية واستناد كل من هذه السلسلة
موقوف على استناد سابقه فلا يحصل الا بعد تحقق الامور الغير المتناهية
وهو مح فكذا الموقوف عليه فاثبت عم اولا استناده اليه تعـ من جهة ان
الحادث بعينه حادث اخر في مرتبة من محدث لا يتصور ان يكون مستندا
الى غيره ثم ايده ثانيا بنفي ثالث بينهما صالح لان يستند اليه كما هو
المفروض ثم اكده ثالثا بنفي ثالث صالح لذلك مطلقا بناء على ان الكلام
في مطلق الابداع ومن افراده الابداع الاول الذي لا يتصور تقدم شيء
عليه سوى الله تعـ فنافى افراده ايضا كذلك لعدم الفرق اتفاقا ثم
اوثقه رابعا بدفع توهم بعيد هو ان يكون مستندا اليه ولا يكون مخلوقا
له بالاشارة الى ان الاستناد وكل ما يعبر به عن هذا المعنى يرجع الى معنى
الخلق ولا يمكن ان يكون خلقه منفيا وعن كونه مخلوقا له ثم احكمه خامسا
بدفع شبهة لزوم التشبيه بالفرق بين حقايق الموجودات وتفاوت مراتبها
في المقتضيات وعدم جواز قياس بعضها على بعض في جميع الحالات ليسهل به

التصديق بجواز ان يكون حكم الموجودات الرابطية مخالفا لحكم الموجودات
الحقيقية فلا يلزم من ثبوت ابداع لها ثبوته للرابطية ايض كما اشتهر من
ان الارادة ليست لها ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل ويمكن ان يحمل على الاشارة
الى دفع مثل هذا التسلسل باعتبار الفرق المذكور ما روى فى الكافى عن ابى عبد
الله ع قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية واما القبلية
التى تفهم من هذا الحديث للمشية بالنسبة الى ما تعلق به وصرح بها فى مثل
قولهم عليهم السلم خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية مع
ان الظاهر ان ثبوتها فى الحقيقة كما عرفت فى الابداع انما هو فى مرتبة وجود
ما يتعلق به بلا تقدم اصلا فيمكن حملها على نحو من التوسع فانها باعتبار
قيامها بذات الفاعل وعدم كونها موجودا خارجا مباينا له كما هو شان
ما يتعلق به يتخيل لها شبه تقدم ويتفرع عليه ويصلح لكونه علاقة مصححة
لهذا الاطلاق على ان للمشية والارادة فى امثال هذه الاحاديث محملا
اخر ايض مناسبا لعدهما فى الخصال السبع لا يحتمل ذكره على وجه هذا
المقام فاطلبه فى مظانه ثم افاد سادسا ضابطة وعلامة لمعرفة خلقه
تتميما للفحص وتاكيدا للصحة بان كل ما لوجوده حد لم يكن قبله موجودا
فلا بد له من ان يكون مخلوقا له تع لثبوت الامكان ولزوم الاحتياج ه
فانظر الى هذا القدر الوجيز من شريف الكلام على قائله شرايف الصلوة

والسلم

والسلم كيف اشتمل على جميع ما يحتاج اليه فى تحقيق المقام وتنقيح المرام
مع ان ما يمكن ان يستفيد منه فهمنا القاصر ليس الا كغرفة من البحر الزاخر
ومنها ان الفلاسفة لما جوزوا قدم مهية نوعية او جنسية بتعاقب
اشخاصها او انواعها الحادثة الى غير النهاية يلزمهم تجويز تعلق الابداع
المختص على رايهم بالقديم بمهية بدون ان يتعلق بشخص منها مع ان
المهية المعراة عن التشخص لا يتصور لها الوجود فان تمسك بعضهم للتخلص
عن هذا الالزام بان يقولوا ان الابداع عندنا على ما مر فى تحديد ابن
سينا هو ما يكون بلا توسط شئ اخر وقولنا بالمهيات المحفوظة المذكورة
انما هو فى العناصر وما اشبهها من الماديات المجعولة بتوسط غيرها فلا
يلزمنا تعلق ابداع بها اجيب بان هذا غير حاسم لان الكلام فى
الابداع من حيث هو مع قطع النظر عما يوجب عندهم ان يختص ابداعه
بما يجوز ~~عندكم~~ فى الواقع بمجرد مخصوص كوحدته من جميع الجهات وايض
لو ابدل لفظ الابداع بما يجوز عندكم تعلقه بتلك المهية كالخلق والجعل
وما اشبههما لسقط العذر فغاية ما يتصور فى دفع الالزام ان يقولوا
ان تلك المهية لا يمكن ان تعرى فى زمان عن تشخص ما واستفاضتها
الوجود من المبادى لا تختص بوقت دون وقت بل استمرت دائما فكل
من تلك الاشخاص المتعاقبة مستند فى وقت حدوثه الى جاعله فيتعلق

الزام الفلاسفة على جواز تعلق
الابداع على رايهم بمهية بدون
تعلقه بشخص منها

بيان عدم اجتماع ما يعتبر في حقيقة الابداع مع ما ذهب اليه الفلاسفة من تعلق علمه تعالى بالجزئيات

الجعل اولا و بالذات الى هذه الاشخاص الحادثة وينا فى قدم المهية من
جهة تعاقبها وعدم انقطاعها الى غير النهاية فلا يلزم تعلقه بالمهية المعراة
فى زمان اصلا فيرجع البحث معهم ح الى صحة هذا التصوير وعدمها
ولنتكلم فيه فى محله ان شاء الله تعالى **ومنها** انهم لنفيهم عنه تعالى العلم بالجزئيات
من حيث هى لا يتم لهم شرايط تحقق حقيقة الابداع منه تعالى من جهة امتناع
وجود الكلى الا فى ضمن وجود جزئى حقيقى وامتناع ايجاد جزئى كذلك
منه تعالى بدون تميز تام على تيسره رعاية المصلحة وتحصيل برجحان
ايجاده على ساير امثاله من جزئيات الكلى المذكور ولا ينفع لهم ههنا
توجيههم انه تعالى يعلم كلا من الاشخاص على وجه لا ينطبق فى
الخارج الا عليه وان كان بعنوان علمه بكلياتها فان انطباق المعلوم
على ما فى الخارج على وجه الانحصار لا يكفى فى تميزه عن ساير مشترك كانه
الذهنية ايض كما هو المعتبر فى تصحيح اختياره على غيره من بين جميع متماثلاته
مثلا اذا علم ان المصلحة فى ايجاد انسان فهيم فصيح سليم صحيح
الى غير ذلك من المخصصات الكلية كان غاية ما فى الباب انه لا يفوت عما اوجله
شئ من تلك المعانى ولكن يجب ان يكون فيه شئ اخر ايض غير معلوم له
البتة اذ لو انحصر فيما علمه لكان غير ممتاز عن حد الكلية لضرورة ان
انضمام الكليات بعضها الى بعض ولو فرضت غير متناهية لا يفيد

بيان التنافى بين حقيقة الابداع والايجاب القايل به الفلاسفة

كلام مع الفلاسفة فى قولهم باختصاص ابداعه تعالى فى ايجاد العقل الاول

المعين الشخصى والمفروض ان غير الكليات غير معلوم له فالشخص الموجود
فى الخارج مع اشتماله على تلك المعانى لا بد وان تشتمل على غيرها مما لا
يعلم ايض حتى يصير جزئيا قابلا للوجود الخارجى فيلزمه ابداع امور مجهولة
له ومع ذلك ترجيح تلك الامور ايض على امور اخر مثلها تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا **ومنها** انهم لقولهم بايجاب المبداء تعالى شانه
لا يتيسر لهم نسبة الابداع ونظايره اليه تعالى حقيقة بل انما تصح لهم على
نحو من التوسع فان الاسناد الى الموجب يرجع عند التحقيق الى معنى
اللزوم وعدم الانفكاك كالحرارة من النار والاضاءة من الشمس وكل
ما يكون لازما لشئ غير منفك عنه اصلا على تقدير تسليم جواز ان يكون
الملزوم فاعلا له لا يتصور للملزوم رعاية حكمة ومصلحة بالنسبة اليه
كما هو مفهوم حقيقة الابداع ونظايره **ومنها** انهم لاستنتاجهم من المقدمتين
المعروفتين بينهم هما الله تعالى واحد من جميع الوجوه وكل واحد كذلك لا يصدر
عنه الا الواحد انه تعالى لا يجوز ان يصدر عنه الا واحد واشتراطهم فى
ذلك الواحد امورا انحصر بها فى جوهر مجرد هو اكمل الممكنات واقرب الموجودات
اليه تعالى يلزمهم ان يخرجوا الاجسام والجسمانيات من حد امكان تعلق
الابداع بها وان ينفوا جواز تكرر الابداع وتكثر المبدعات وان يخصوا
ابداعه تعالى بالمخلوق الاول الذى سموها بالعقل الاول كما نفهم ايض

مما مر من اخذ ابن سينا قيد عدم الواسطة فى تحديد الابداع ولشبه
مقالتهم هذه مقالة اليهود المحكية عنهم فى قوله تعالى يد الله مغلولة غلت
ايديهم ولعنوا بما قالوا فانفعوا انفسهم فى تلك المهلكة استظهارا
بهذيانات مشهورة عنهم نذكر عمدتها المعول عليها المبذول فى
تصحيحها جهد المتعصبين لهم فانها معركة نخويرة دبما اعترت
منها بصاير الناظرين وهى ما كتبه رئيسهم الى بهمنيار لما طلب منه
البرهان على هذا المطلوب بقوله لو كان الواحد الحقيقى مصدرا
لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم
اجتماع النقيضين واعترض عليه فخر الرازى بان نقيض صدور آ
هو لا صدور آ لا صدور لا آ اعنى صدور ب ثم قال والعجب
ممن افنى عمره فى تعلم الالة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى ما هو
المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع فى غلط يضحك منه
الصبيان واجاب عنه الدوانى بان صدور لا آ ليس صدور آ فهو لا
صدور آ وهو نقيض لصدور آ ثم قال وعند هذا يظهر انعكاس
تشنيع الامام على الشيخ ورد هذا الجواب ملا ميرزا جان الشيرازى
بان صدور نقيض آ هو نوع صدور آ لا لا صدور آ مطلقا ولو كان
كذلك لزم كون جميع المفهومات المتغايرة متناقضة فيلزم كون

صدور م

السواد

السواد والحركة نقيضين لان الحركة هو اللاسواد فيمتنع اتصاف
الجسم بهما ثم قال وبما ذكرنا يظهر انعكاس التشنيع ثم اراد بعض
المتعصبين من المتاخرين بعد البليا والتى تصحيح كلام الرئيس و
تخليصه عن شوب تلك الشناعة فقال ان مراد الشيخ ليس ما فهمه
الامام ان صدور لا آ نقيض لصدور آ ليرد عليه ما اورده بل مراده
ما اذكره بعد تمهيد مقدمة بديهية هى ان المصدر الشئ من
حيث انه مصدر له لا يمكن ان يكون مصدرا لغيره فنقول الواحد
الحقيقى لما لم يكن له حيثيات متعددة فاذا صار مصدرا لا آ مثلا فهو
من حيث انه مصدر لا آ لا يمكن ان يكون مصدرا لما ليس آ اعنى ب
فعند كونه مصدرا لا آ لو كان مصدرا لب لكان غير مصدر لا آ
لما مهدنا فيلزم اجتماع النقيضين الذى الزمه الشيخ ليس هو كون
الواحد الحقيقى مصدرا لا آ ومصدرا لما ليس آ بل هو الذى يلزم من
كونه مصدرا لا آ ولما ليس آ اعنى كونه مصدرا لا آ وغير مصدر لا آ فان
كونه مصدرا لا آ لما ليس آ فى حكم كونه غير مصدر لا آ لما بينا فان قلت
المقدمة الممهدة عين المتنازع فيه لان حاصله ان مصدر الشئ لا يكون
مصدرا لغيره قلت فرق بين بين قولنا مصدر الشئ ليس مصدرا
لغيره وبين قولنا مصدر الشئ من حيث هو مصدر له ليس مصدرا

كلام معين اراد من ارشاد فرين تصحيح
الدليل المشهور من الفلاسفة على
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

والحاصل ان اجتماع
النقيضين صح

لغيره فان الثانى لاشتماله على الحيثية لامجال لتوقف العقل فى الجزم
فيه اصلا بخلاف الاول انتهى ولا يخفى ان هذا التاويل مع اشتماله
على تلك التكلفات من قبيل سد فرجة بفتح ما هو اعظم منها فانه
يهجم عليه ح ما لم يكن له سبيل اليه قبله كان يقال انكم ان اردتم با
لحيثية هنا امرا موجودا فى الخارج والمفروض ان لا موجود هنا الا
ذات الواحد المذكور فيرجع حاصل المقدمة التى ادعيتم بداهتها
الى ان المصدر الشئ بذاته لا يمكن ان يكون مصدرا لغيره بروظ
انه فى مرتبة المدعى فكيف يكون بديهيا وايض يرجع الحكم بان الواحد
الحقيقى لم يكن له حيثيات متعددة الى ما لا طائل تحته كما لا يخفى وان
اردتم بها ما يشمل الاعتباريات او ما يختص بها فيرجع حاصل المقدمة
الى ان الذات باعتبار واحد لا يمكن ان يكون مصدرا لشيئين وهو
وان لم يكن فى مرتبة المدعى ولكن يمكن منعه بعد منع بداهته ايض
والسند انه لم لا يجوز ان يكون هناك اعتبارا ما نسبته الى معلولاته على السواء كالفياضية المطلقة والعلية المطلقة بالنسبة
الى الممكنات ولو سلمناه فلا نسلم الحكم بان الواحد الحقيقى ليس له
اعتبارات متعددة وكيف يتصور موجود معرى عن كونه ممكنا عاما
او خاصا وكونه موجودا وكونه مبدا لما يتوقف عليه الى غير ذلك

من الاعتبارات الايجابية والسلبية والاضافية وما يمكن ان يتوهم
هنا من عدم جواز مدخلية الاعدام فى الوجود مدفوع بان المعلوم
بالبديهة انما هو ان الفاعل الموجد للشئ لا بد وان يكون موجودا
حتى يفيده الوجود لا ان كل ما يتوقف عليه وجود الشئ يجب ان يكون
موجودا فان العقل لا ينقبض عن تجويز توقف تاثير المؤثر على امر عدمى
فتدبر هذا مع ان اصل دعواهم ثبوت هذه النتيجة من هاتين
المقدمتين وحكمهم باستظهارها بانحصار الصادر عنه تعا مطلقا او
بلا واسطة فى العقل الاول وانحصار المبدع فيه واخراجهم السموات
والارض وما بينهما من عجايب المخلوقات وغرايب المحدثات من كونها
مبدعة له تعا ومكابرتهم فيما تواتر عن اصحاب العصمة من الانبياء
والائمة عليهم الصلوات والتسليمات ومجاهرتهم فى مخالفة ما تطابقت
عليه الامم من اهل الملل والديانات ساقط باطل محض سائر عقايدهم
المسطورة فى صحف عظمائهم المشار اليهم بدون احتياج الى اثبات
شئ مما انكروه فانهم اثبتوا له تعا صفات هى عين ذاته عندهم بمعنى ان
محض ذاته يترتب عليه ما يترتب على الذات والوصف فى غيره فهو
عالم عندهم بالذات بمعنى انه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المعلومات منكشفة له تعا لاجل ذاته فذاته

بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فی سایر صفاته ومرجعه اذاه
الی
تحقق نفی الصفات مع حصول نتایجها وثمراتها فعلی ذلك لیس ذاته
واحدا من جمیع الوجوه حتی لا یمکن ان یصدر عنه متعدد فضلا عن وجوب
اتصاف الصادر عنه اولا بالبساطة والتجرد وغیرهما الموجبة لانحصاره
فیما یسمونه بالعقل الاول ولاسیما علی رای رئیسهم فی الاشارات فی علمه
تعا بغیر ذاته الذی یحصول صور الاشیاء فی ذاته تعا وخصوصا مع اعتبار
السلوب والاضافات اللایقة بجنابه بل ایضا التی لا تفید دون علی نفیها
بل هی کافیة کمال فی تصحیح جواز صدور الکثرة عنه تعا عما یقول الظالمون
علوا کبیرا فانقطع اصلهم بسحاتهم وظهر قبح عبراتهم والله یحق الحق
وسیجی لاکثر هذه المباحث توضیح وتنقیح لا یبقی معه ان شاء الله تعا

الاجتهاد هو عبارة فی اصطلاح الاصولیین عن تحصیل الظن
بالاحکام الشرعیة بتتبع مظانها وبعبارة اخری بذل الجهد فی تتبع
مدارك الاحکام لتحصیل الظن بها وعرفه العلامة فی التهذیب موافقا
لابن الحاجب فی المختصر باستفراغ الفقیه الوسع فی تحصیل الظن بحکم شرعی
وفی النهایة باستفراغ الوسع فی طلب الظن بشیء من الاحکام الشرعیة
بحیث ینتفی اللوم عنه بسبب التقصیر والاستاد دام ظله فی حواشی العدة
بتحصیل القوی علی استنباط حکم الله الواقعی من مظانه الظنی ببذل

وسعه

وسعه لتحصیله والمراد من ذکر هذه الحدود تبیین ان المعتبر فی اصله
النازل منزلة فصله هو الظن حتی ان من لم یاخذ لفظ الظن فی تعریفه
اخذ ما یجری مجراه من الاستنباط والترجیح او نحوهما فمن ادعی من
المتاخرین مائلا الی حقیة الاجتهاد عادفا بفساد اتباع الظنون ان
المجتهد لا یلزمه ان یتبع الظن من حیث هو ظن بل من حیث موافقته
لشیء من الادلة علی الحکم کظاهر الکتاب او الاخبار السالمة عن المعارض
مثلا فقد سمی غیر الاجتهاد اجتهادا ولا مشاحة قال السید المرتضی ره
فی الذریعة ولیس یمتنع ان یکون قولنا اهل الاجتهاد اذا اطلق یحمل
بالعرف علی من عول بالظنون والامارات فی اثبات الاحکام الشرعیة
دون من لم یرجع الا الی الادلة والعلوم انتهی فالعمدة ههنا تحقیق انه هل
یجوز هذا التعویل ام لا فان اهل الاسلام افترقوا من قدیم الایام
الی فرقتین فرقة منهم جوزوه کانهم اعتقدوا ان لا مفر لهم فی التعبد الا
استعمال الظنون ویقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة انفقوا ان التکلیف
انما وقع بتحصیل العلم للعمل والاجتناب عن اتباع الظن وناسب ان یعبر
عنهم باهل لا ثم ان لکل من الفریقین اختلافات جزئیة فیما بینهم متعلقة
بکیفیة تحصیل هذا الظن او العلم فنبتدئ بتنقیح هذا النزاع اولا علی سبیل
الایجاز والاجمال الی ان ینجر الکلام الی بیان التفاصیل المناسبة للمقام

العلم

ذكر ما يمكن ان يتمسك به لاهل الاجتهاد في طريقة العمل بالظن ونقض احكامه

فنقول اما اهل الاجتهاد فنتصور لهم مستمسكات فان تمسكوا
بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة متعذر بالوجدان وجواز قيام
الظن مقام العلم عند تعذره معلوم عقلا فجوابهم ان المتعذر انما هو
تحصيل العلم بنفس الاحكام في الواقع واما تحصيل العلم بطريقة العمل سواء
وافق الحكم الواقعي ام لا فغير متعذر وهو المكلف به فلا يحتاج الى تحصيل
الظن بالحكم الواقعي وان قالوا ان مخالفة الظن الحاصل بالحكم بعد التتبع
وعدم حصول العلم مظنة للمواخذة الاخروية ودفع المفسدة المظنونة
واجب عقلا فجوابهم انا اذا علمنا طريق العمل وعملنا على طبقه فجوابهم
انا اذا علمنا طريق العمل وعملنا على طبقه يكون عدم المواخذة معلوما
ولعل اتباع الظن ح يكون سببا للمواخذة باعتبار عدم المبالاة
مع قيام الحجة لظهور الدلايل المانعة من اتباع الظن وان اعتمدوا
على الاجماع على جوازه او على دفع الاثم عن المخطي فيه فجوابهم انه محض
دعوى وان استدلوا بكثرة اهل الاجتهاد او بما روي في ذلك من طريق
العامة كقول النبي ص لعمرو بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد
وانت حاضر فقال نعم ان اصبت فلك اجران وان اخطات فلك اجر
واما لو من طريق الخاصة كما ذكره محمد ابن ادريس في اخر ابواب السراير
من جملة ما اخذه من جامع البزنطي صاحب الرضا ع مرويا عن ابي عبد الله ع

ذكر حجج النافين لجواز اتباع الظن ونقض الاحكام

قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وعن الرضا عليه السلم
قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع فجوابهم انه لا عبرة بالكثرة
والاخبار يحكى تاويلها بتنزيلها على الاجتهاد في محل الحكم وهو جايز كما
ستعرفه وعلى تفريع الجزئيات على القوانين الكلية الملقاة عنهم عليهم السلم
الينا مع انها معارضة باجماع الطائفة المحقة على خلافها كما ياتي وبالايات
والاحاديث الناهية عن الاختلاف والتفرق المانعة من اتباع الظن على
ان امثال هذه الدلايل في هذا المقام من قبيل المصادرات لان غاية ما
يحصل منها ليست الا الظن بل من الساقطات اتفاقا منهم ايضا لان تجويزهم
اتباع الظن انما هو فيما عدا هذا الاصل بل ما عدا الاصول العقلية
مطلقا عند محققيهم واما اهل العلم فمستندهم في طريقتهم ظواهر
الكتاب بل نصوصه ومتواترة الكتاب الاخبار والاثار الدالة على وجوب
طلب العلم الناهية عن الاختلاف والتفرق في الدين المصرحة في مذمة
اتباع الظن وفي انه لا يغني من الحق شيئا واجماع الطائفة المحقة الداخل
فيهم ارباب العصمة من اهل البيت عليهم السلم من زمان ظهورهم الى وقت
حدوث هذا الراي في جماعة من هذه الطائفة وثبوت منعهم عنه
ومناظراتهم مع مخالفيهم في ذلك بالاثار المتواترة معنى عنهم عليهم السلم
الموجبة للقطع بان طريقتهم كانت نفي الاجتهاد كما نقطع بالاثار الاخر

ان طريقه ابي حنيفه والشافعي الاجتهاد فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه
لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد لاطلاق الظن على المرجوح وعلى ما
حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا وكذا العلم المامور بطلبه لا يختص
بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل من
تتبع المدارك المعلومة الحجية وح يمكن ان يرجع الخلاف في هذا المقام
حقيقة الى ما اختلف فيه طوايف الخاصة مع العامة من اتباع الظنون
الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فيتحد مآل
طريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم من اهل العلم قلنا
هذا توجيه ظاهر الفساد فان من تتبع الحقايق اللغوية والشرعية المضبوطة
عند محققي علماء العربية والاصول وتامل في وجوه المحاورات والمخاطبات
العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتشاجروا
من قديم الايام الى الآن فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طايل تحته فان
قلت جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من ضروريات الدين
كما في جهة القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم
يفرقون بين نفس الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام ه
مرخص فيه اتفاقا وانما الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد
هو الاجتهاد في نفس الاحكام واصل مسائلها وايض حصول الظن في تلك

المحال

المحال مناط لحصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بلا خلاف فيقع العمل على طبق
العلم ايض وان توسط الظن وما توهم من اجراء نظير ذلك في الظن الحاصل
بالاجتهاد واشتهر ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وبني عليه العلامة
الحلي في التهذيب عد الفقه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية مبني
على دعوى ان المظنون بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به
بامثال الدلايل التي عرفت حالها فتدبر فان قلت وكيف يتصور امكان
حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى
وسد طريق مشاهدة المعصوم والسماع منه وانحصار مدارك الاحكام
في هذه الازمان في امور نعلم انها لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر
الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل تمام العمر
قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان من هذه المدارك
كما هو عقيدة اهل العلم مبني على تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية
منها فيما ليس من ضروريات الدين ولا جاريا مجراها مما لا مطمع فيه بل
المطلوب تحصيل علم يقع العمل في التكاليف على طبقه وان كان حكم الله
في الواقع على خلافه مثلا اذا فرض ان معصوما شافهنا بالامر بغسل
الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية او نحوها وعملنا به لكنا عاملين ه
بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي في تلك المسئلة المسح

بيان امكان تحصيل العلم بالاحكام المكلف بها

فاذا كان عملنا بهذا الذى وصل الينا وجوب الاخذ به ويعبر عنه الاستاد
دام ظله فى حواشى العدة بالحكم الواصلى على طبق العلم مع علمنا بالحكم
الواقعى ومخالفته لما له فعملنا فى صورة جهلنا بالواقعى مع احتمال مطابقة
الواصلى له يكون على طبق العلم ايض بطريق اولى فان قيل على هذا فكلما
تعارض العلمان القطعيان كذلك يلزم ان يتعين العمل بالواصلى وهو
مشكل يكاد يكون تحكما بل يكون العكس ارجح للاصالة والاحتياط فنقول
سر هذا التعيين العلم بان بعض الاحكام الواقعيه فى حق بعض المكلفين عكس
ان يتغير فى بعض الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسر
لنا لا نقول امناء الدين المعصومين عن الخطأ والكذب الذين امرنا باتباعهم
مطلقا نعتقد صدورها هم فى حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم الواقعى علمنا
انه فى حقنا تغير فى ذلك الوقت فلا عبرة ح بعلمنا بانه كان فى حقنا حكما
فى غير ذلك الوقت فى الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصلى
فان قيل اذا كان كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم
للعلم بالحكم الواصلى ظاهر القران المخالف له المعلوم به الحكم الواقعى مع ان
رئيس الطائفة ره صرح فى عدة الاصول بعدم صلاحيته لتخصيص عموم ظ
القران فضلا عن تركه به فنقول وجوب العمل بظاهر القران وان كان من
ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعى بل الواقعى انما يعلم

من نقضه السالم عن احتمال خلافه المعلوم بقاء حكمه والعلم بنصوصه كذلك
فى الاحكام يكون مختصا باهله دون الرعية وايض العمل بالخبر الجامع
للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض
اقوى مع انه يمكن ان يق عدم العلم بهذا المعارض هو عمدة الشروط
بل يرجع كلها اليه عند التحقيق فاستحال الفرض على خلافه فلم يتحقق
على هذا الفرض معارضة بين الواقعى والواصلى وقد كان الكلام فيها
اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعى والواصلى وتبين
ان العلم المطلوب لاهله المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلى سواء كان
مطابقا للواقعى ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد النبى ص
مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته اهل البيت عليهم السلم لتواتر و
وصيته ص بهما بعنوان انه اخلفهما فيهم لئلا يضل من تمسك بهما تواترا
معنويا حتى انه لا ينكره من المخالفين احد وان كان بين رواياتها اختلاف
لفظى غير مؤثر فى المعنى فلهذا يكون عمدة ادلتهم فى تحصيل العلم بطريق
العمل بعد كتاب الله تعالى الاخبار المروية عن اهل البيت عليهم السلم وبق
لهم بهذا الاعتبار الاخباريون فاتفقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم
الظهور لغير المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض تعين
العمل به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلول هذا الظاهر هو الحكم الواقعى

اوغيره واذا وجد له معارض فان كان من غير الكتاب والاخبار المعول
عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان من الكتاب ايض ولم يمكن الجمع
بوجه ولم يعرف المتقدم والمتاخر فى النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظاهر
الاخبار الماثورة المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم فى ظاهر الكتاب اصلا واما ان
كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير ثقة بل المتاويل معلوم الصدور
عن المعصوم بالتواتر او نحوه او ما فى حكمه كاجماع الطايفة المحقة الدال على
وجود مثل هذا الخبر فتخصص او [illegible] الوجه فى الجميع ظ وان كان من احاد
الاخبار وان كان جامعا لشروط وجوب العمل به لولا هذا الظاهر فلا يعتبر
لمعارضته كما مر وما ذكر المحقق الاسترابادى من انه لا يجوز الاستنباط من
ظواهر كتاب الله بدون سؤال اهل الذكر عن تفسيرها فانها وردت فى
الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهاننا وان معنى وجوب التمسك بهما
فى الحديث النبوى هو التمسك بكلامهم لا غير اذ لا تفسير لكتاب الله الا
المسموع منهم فان كان المراد انه لا نفهم منه الحكم الواقعى او انه يشكل فى الاكثر
معرفة ظهوره فى الواصل فان ما يرى فى بعض الايات ظاهرا ربما تغير بانضمام
اخرى منها فيكون الظ من الاثنين غير الظاهر من كل منها منفردة فسلم بالظهور
وان كان المراد انه لا يجوز الالتفات اليه اصلا فانه ساقط بالضرورة الدينية
وبما تواتر معنى عنهم عليهم السلام فى وجوه ترجيح الخبرين المتعارضين من عرضهما

على كتاب

على كتاب الله والاخذ بما وافقه والطرح لما خالفه وبانه يستدل هو على
مطالبه كثيرا بظواهر الايات مطلقا فكيف يجوز له فى مطلبه دون غيره
واما ما ثبت من ان فى القران ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا الى غير
ذلك من الدقايق الخارجة عن وسع الرعية الاحاطة بها بها فلا
يعلم منه سوى ان معلوم الظهور فيه قليل فيما ينتفع به الرعية من الا
حكام الفرعية المحتاج اليها للعمل بلا واسطة ولكن بحمد الله ما يدل
من محكماته على الاصول النظرية سيما الارشاد الى وجوب التمسك باذيال
العالمين بجميع الوسايط فى العلم بجميع ما يحتاج اليه مما فيه بالاخرة
اذا عمل به اكثر من ان يحصى هذا هو خلاصة طريق اهل العلم بالنسبة
الى الكتاب واما بالنسبة الى اثار اهل البيت المقرونين بالكتاب فى وصية
النبى ص الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فمسلكهم ان يعملوا بمضمون
ظواهر اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة
فى اصولهم مرتبة فى مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول
العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقراين والامارات الى
دلايل حجيتهم الى اخر الزمان بان المكلفين فى زمن الغيبة مهديون بهذه
الاثار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل متعين فيما لم يكن على خلافه
دليل قطعي او معارض من الكتاب فان قلت هذا فيما تواتر منها مسلم

تحرير محل النزاع بين جمهور الطائفة المحقة فى العمل باخبار الاحاد

بلغ

واما فی اخبار الاحاد فکیف ولم یعتبرها الاجلاء من العلماء صرح رئیس
الطائفة ره فی مواضع کثیرة من کتبه بانها لا توجب علما ولا عملا وانکر
حصول العلم منها وعدم جواز العمل بها مشهور من السید الاجل المرتضی
قدس سره حتی نقل عنه دعوی الاجماع من الشیعة علی انکاره کالقیاس
من غیر فرق بینهما وکلمة خبر الاحاد فی عرفهم علی ما نفهم من تتبع کلامهم
مستعمل فی معان احدها مقابل الماخوذ من الثقة المعمول به لکثیر منهم
ویقال له الشاذ والنادر ایض وثانیها مقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ
فی الاصول المعمول به لجمیع خواص الطایفة فیشمل الاول مع ما یقابله وثالثها
مقابل المتواتر القطعی الصدور عن المعصوم فیشمل الاولین مع ما یقابلهما
فالم یعتبره رئیس الطائفة ونقل اجماع الشیعة علی انکاره هو الاول
لا غیر یظهر مما صرح فی موضع من کتاب العدة بانه یجوز العمل بخبر الثقة
فی الروایة وان کان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وفی اخر بقوله
تقدم للنا علی بطلان العمل بالقیاس وخبر الواحد الذی یختص المخالف
بروایته انتهی ومما ذکره المحقق الحلی المعدود فی جملة من وافقه فی هذه
المسئلة فی المعتبر بقوله ما قبله الاصحاب او دلت القراین علی صحته
عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ یجب اطراحه انتهی وما انفرد
السید قدس سره عن غیره من المتقدمین بالاحتیاط عن العمل به علی

ماهو

علی ما هو المشهور منه هو الثانی لا غیر یظهر مما قال فی جواب المسائل التبانیات
المتعلقة باخبار الاحاد ان اکثر اخبارنا المرویة فی کتبنا معلومة مقطوع
علی صحتها اما بالتواتر من طریق الاشاعة والاذاعة او بامارة وعلامة
دلت علی صحتها وصدق رواتها فی موجبة للعلم مقتضیة للقطع وان وجدناها
مودعة فی الکتب بسند مخصوص من طریق الاحاد انتهی ویؤید المقامین
ما ذکره العلامة الحلی فی نهایة بحر العلوم بقوله اما الامامیة فالاخباریون
منهم لم یعولوا فی اصول الدین وفروعه الا علی اخبار الاحاد المرویة عن
الائمة علیهم والاصولیون منهم کابی جعفر الطوسی وغیره وافقوا علی
خبر الواحد ولم ینکره سوی المرتضی واتباعه انتهی واما خبر الاحاد بالمعنی
الثالث المقابل للمتواتر فلم یتحقق عن احد نفیه علی الاطلاق وعدم
تجویز العمل به راسا بمحض انه غیر متواتر نعم لم یعتبره المتاخرون فی
اصول الدین لانه من حیث انه غیر مقطوع به لیس بحجة فیها ولعل السر
فیما نقل عن المتقدمین من الاخباریین من اعتباره فیها ایض انه یمکن
ان یکون مؤیدا للحجج العقلیة فتطمئن النفس به فیها او مرشدا غافلا المت
تامل فیه الی مقدمة من مبادی حجة عقلیة لا تتم بدونها کما یری فی کثیر
من المرویات عنهم علیهم فی الاصول وهو وان لم یکن بنفسه حجة ولکنه
یهدی بمضمونه المتامل فیه الی المطلوب فظهر ان الاخبار التی یستفاد

هذا اصطلاح اخر غیر الاخباریین
غیر ما قدمناه فلا تغفل منه دام ظله

منها علم العمل غير منحصر في المتواتر اتفاقا وظاهر ان الاخبار المحفوظة في
اصول القدماء ان اطلق عليها اخبار الاحاد فانما هو بالمعنى الثالث لا الاول
الغير المعتبر عند الاكثر بل ولا الثاني الغير المعتبر عند السيد قدس سره ايض
فان تتبع سيرهم دال على شدة اهتمامهم في تلخيص اصولهم عما لا يصح
عندهم انتسابه الى اهل العصمة بطرق معتمد عليها، نعم لا يبعد فيمن
تاخر عنهم ادخال بعض من غيرما في الاصول المعتمدة في جملة مروياته اظهارا
للتوسع ولهذا اعتنى جمع من مشايخنا المتبحرين في الدين رضوان الله
عليهم اجمعين في اواخر زمان الغيبة الصغرى واوايل الكبرى بتهذيبها
وتنقيحها في مصنفاتهم المشهورة حفظا للشيعة من الحيرة وتاييدا لهم
في زمان الفترة فان قلت حاصل ما يستفاد من العبارات التي مر
نقلها عن القوم ان من جملة الاخبار الغير المتواترة خبرا معمولا به اتفاقا
فلا ينحصر العمل في المتواتر وان منها خبرا غير معمول به بينهم اصلا وخبرا
ايض هو محل النزاع بين هذين القدوتين في انه هل يجوز العمل به ام
لا فحق تنقيح المقام ينبغي توضيح هذه الاقسام بتحديدها باعتبار
انفسها ايض وتبيين سر هذا الخلاف وتحقيق ما هو الحق منهما قلت
الخبر الغير المتواتر ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما اعتمد عليه خواص
الطائفة بحيث لا يكون له منكر منهم اصلا وليس له معارض معمول به

وهو

وهو المعبر عنه بالمجمع عليه الموصوف بانه لا ريب فيه في بعض الروايات
وهو الذي عليه التعويل في الفتاوى بينهم وهو الذي عليه استظهار
السيد قدس سره حقيقة فيما يستدل كثيرا على صحة المسايل باجماع
الطائفة اذ ليس لاجماعهم في غير المتواتر بينهم مستند سواه ولا ينافي
ذلك دلالة الاجماع على صحته لا العكس لانه كثيرا ما يستدل بالفرع لظهوره
على وجود اصل يخفى له بدون العكس وبهذا ظهر سر استدلالات السيد
قدس سره بالاجماع لا بنقل هذا الخبر وان كان صحيحا ايض عنده بلا
الاجماع لان حجية اجماعهم ثابتة بالبرهان عنده وحجية الخبر ثابتة
بهذا الاجماع فهذا الاجماع وان كان فرعا في الوجود لكنه اصل في الاستدلال
الثاني ما لم يعتمد عليه احد من الخواص بل معدود عندهم من النوادر
والشواذ، الثالث ما اعتمد عليه جمع منهم واختاروا العمل به لكونه
ماخوذا من الثقة مع ان له معارضا وتوقف فيه جمع اخر من دون
رد وانكار له وان اختاروا العمل بما يعارضه لمثل ذلك فاجتمع فيه
وصفان عدم اتفاق الجميع في قبوله واتفاق الجميع في عدم رده وهذا
المقام هو مطرح النظرين فاختاره رئيس الطائفة نظرا منه الى هذا
الاتفاق واحتاط السيد قدس سره فيه من جهة عدم اتفاقهم على
العمل به فيحتج بعمومات الكتاب المجمع عليها الموافقة لاحدهما

فيقع العمل بواحد منهما ايض لكنه لا من حيث هو بل من حيث موافقته
للكتاب الذي لا ريب فيه ثم ان المعلوم من طريقة السيد قدس سره
على ما يدل عليه مقالاته في رسائله انه لو لم يوجد لاحدهما بخصوصه في
كتاب الله موافق يتوقف فيه ان تيسر كما هو الاصل في العقل والا يعمل
بايهما شاء فلو تيسر ح مع ذلك رعاية اختيار ما لا يوافق العامة ايضه
لكان احوط بلا شبهة فان الظ فيما وقع موافقا لهم ومخالفا ايض ان
يكون الموافق صادرا عن تقية فمقتضى اصل طريقته ان لا يترك هذا الاحتياط
ايض وان لم نجد في كلامه التعرض لذلك ولعله لم يرد اظهاره في تصانيفه
مصلحة حفظا لنوع من المداراة معهم طالبا لاقبالهم على الحق بنحو تاليف
لقلوبهم كما هو شيمته في سلوكه معهم على ما يظهر من تتبع تصانيفه فبالجملة
يوافق ظاهر طريقة السيد قدس سره مقتضى الاخبار المأثورة المشهورة
من اهل بيت العصمة المذكورة في خطبة الكافي في الترجيح بين الخبرين
المتعارضين منها خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها
اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما
خالف كتاب الله فردوه ومنها دعوا ما وافق القوم فان الرشد
في خلافهم ومنها بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ويوافق ايض
ما روي عنهم عليهم السلام في هذا الباب من التوقف والاحتياط كقولهم

لا نعمل

لا نعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسأله عنه وقولهم اذن فخذ بما
فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فظهر ان طريقته محكمة
متقنة ولكنه انما يتاتى هذا النوع من الاحتياطات في العمل لمن كان
مثله او قريبا منه في التبحر والتتبع ولا يتيسر لاكثر المكلفين فلا يعمهم التكليف
بذلك على الظاهر لانتفاء الحرج في الدين اتفاقا ولذا قال ثقة الاسلام
نور الله مرقده في خطبة الكافي بعد ذكر الثلث الاول من الروايات
المذكورة المأثورة في طريق الترجيح عنهم عليهم السلام رعاية للتوسعة المنظورة
في الدين لعموم المكلفين بقوله على صيغة المتكلم مع الغير ونحن لا نعرف
من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك
كله الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من
باب التسليم وسعكم انتهى والظاهر ان رئيس الطائفة ره اخذ طريقته
منه فصارت متوجهة موافقة للتوسعة والاحتياط كليهما بقي ههنا دقيقة
لطيفة هي انه ضيق السيد قدس سره الامر على نفسه واوقعها في مشقة
تتبع الظواهر والاجماعات والاختلافات ليقضي به حق الاحتياط
الذي يفوت في تلك التوسعة فكيف يستقيم مع ذلك قول ثقة
الاسلام طاب ثراه في صورة التوسعة المذكورة ولا نجد شيئا
احوط ولا اوسع اذ يدل على ان الاحوط ايض في هذا المقام هذا

طريقته م

محاكمة بين السيد وثقة الاسلام

الاوسع الخ لا ما يقابله الذى اختاره السيد قدس سره فنقول بحكم حق
التامل فى هذا المقام لثقة الاسلام وذلك لان الروايات فى باب الترجيح
بين المتعارضين متعارضة ايض كما ترى وفى اختيار رعاية تقديم و
تاخير لبعضها فى العمل كما التزمه السيد مظنة اعتماد على الراى والاستحسان
فالاحوط ان يختار المكلف ايا شاء منها ايض على جهة التسليم وقبول
امرهم من حيث انه امرهم بدون ضم شئ اخر من قوة الفكر ودقة النظر
ليخرج به عن حد التشبه باهل الراى ويدخل فى الضعفاء المرحومين كما
هو المروى عن ابى جعفر ع رحم الله الضعفاء من شيعتنا انهم اهل
تسليم فان اخذ منها بما يحوجه الى مؤنة تلك التتبعات والانظار وقع
ايض فيما فر منه كما لا يخفى فلم يحصل له مع ارتكاب هذا الضيق حق
الاحتياط نفاد الاحوط مطلقا بالاخرة قبول التوسعة المذكورة اولا
كما صرح به ثقة الاسلام عطر الله مضجعه فتدبر واحفظ فان المقام
من مزال الاقدام فان العلامة ره صرح فيما مر من كلامه فى النهاية
بوقوع اصل النزاع بين السيد والرئيس قدس سرهما ولكنه لم يحرر
محل النزاع بينهما وتوهم بعض الفضلاء ان لا نزاع بينهما اصلا بل
صرح بان احدا من المتقدمين على زمن العلامة لم يذهب الى حجية
الخبر الواحد وغفل عن تصريح الرئيس فى العدة بحجيته واستدلاله

عليها

عليها والمحقق الاسترابادى بنى تحقيق هذا المقام على ما زعمه من
انه لا يجوز العمل الا بالخبر المقطوع الورود عن اصحاب العصمة ع فبعد
ما نقل كلام الرئيس فى اول الاستبصار قال اقول صريح كلام رئيس
الطائفة قدس سره انه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم
الله فى الواقع او حكم ورد عنهم عليهم السلم ويجوز العمل بخبر يوجب القطع
بورود الحكم عنهم عليهم السلم وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله فى الواقع
وما صرح به رئيس الطائفة وهو المستفاد من الروايات المتواترة
عن العترة الطاهرة عليهم السلم هو مراد علم الهدى عند التحقيق فصارت
المناقشة بين النحريرين العلمين المقدسين قدس سرهما لفظية لا
معنوية كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى واورد عليه ان دعوى
صراحة كلامه فيما ذكره ممنوعة اذ ليس فيه ما يرشد اليها بل فيه ما
يدل على خلافها كما لا يخفى انتهى فظهر من مدارج ما ذكرنا طريقة خواص
القدماء على التفصيل مع ما اوجب زيادة بصيرة فيها من دقائق الجرح
والتعديل فالتزمها وكن معها فانها سقاء للعليل وشفاء للعليل فان
قلت سلمنا ان عمل القدماء من الاخباريين على طبق العلم لهم بجواز
الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من متاخريهم من هذه الاحاد فيجوز ان يكون
حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان م ظهور ائمتهم عليهم السلم والمراد

بيان الوجوه التى يحصل منها العلم بالاحكام فى زمان الغيبة

والمراد انه كيف يحصل هذا العلم لنا فى هذه الازمان قلنا يحصل لنا

بادنى تتبع علوم لا يبقى معها شك لنا فى كيفية طريق العمل منها العلم

ببقاء التكاليف الشرعية الى يوم القيمة مع ان ما اعتبر فيها من

الخصوصيات التى لو انفردت منها لانسلخت عن حقيقتها لم يحكى ثبوته

لنا الا من طريق الاحاد فكيف لمن يكون بيننا بعدنا من الازمنة مثلا

اذا راجعنا وجداننا وتاملنا فى الاحكام المتعلقة باجزاء صلوة

الظهر مثلا وشرايطها وموانعها وما يتعلق بها لم نجد شيئا منها

حاصلا لنا من غير طريق الاحاد الا كونها اربع ركعات فى الحضر

وكون اول وقتها الزوال واشتمالها على الاركان المشهورة فى

الجملة وما شابه هذه من الضروريات الدينية وهذا هو حال

جميع المكلفين من الطائفة جاهلا او عالما عاميا او غيره فى هذه

الازمان عند التتبع والانصاف فهذا من عام البلوى لا مفر منه

ومنها العلم بان المعاصرين لاهل العصمة حتى خواص اصحابهم

ممن كان بعيدا عن حضرتهم بمسافة يوم بل اقل كانوا لم يمكنهم العمل

فى الاكثر الا بما وصل اليهم غيرهم ممن وثقوا به فى الجملة من

اخبارهم واثارهم ولم ينقل عن احد منهم توقفه عندهم سماع

شئ من الاحكام ممن روى عنهم حتى ينضم اليه خبر اخر ومنها

العلم

العلم بان قصد ائمتنا عليهم السلم فى تعليم خواص شيعتهم وخيار اصحابهم

هذه الاحكام مع ما ثبت عنهم من الاهتمام فى تفقيههم والامر

بحفظها بالكتابة وبث علمهم فى احوال اخوانهم وايراث كتبهم بنيهم و

امثال ذلك ان يحفظوا لشيعتهم احكامهم الى اخر الزمان بان اوصلها

القديم الى الحديث وعلمها السابق المسبوق وهكذا ومنها

العلم بان جمع ثقات هذه الطائفة المحقة هذه الاخبار فى اصولهم

وتصانيفهم انما هو لارشاد المسترشدين بالاخذ بها والعمل عليها

فلولا ان التمسك بها معلوم الجواز بينهم لرد بعضهم على بعض وانكروا

هذا الجمع والتصنيف منهم ونقل الينا هذا الرد والانكار مع ان

المنقول خلافه من انهم عرضوا لبعض ذلك على الائمة عليهم السلم

فلم ينكروا ذلك منهم بل استحسنوه واثنوا على مولفها ككتاب

الحلبى المعروض على الصادق عم وكتاب يونس والفضل بن شاذان

المعروضين على العسكرى عم ومنها العلم بانهم عليهم السلم ما اشترطوا

على هؤلاء النقلة لهذه العلوم الى غيرهم فى شئ من المراتب ان يذكروا

له جميع الوسايط الى المعصوم لينظر المتعلم اولا فى تعديلهم وجرحهم

بتتبع احوال كل واحد منهم ثم يعمل بما ادى اليه نظره من القبول

والرد بل ما اشترطوا عليهم ايضا ان يذكروا له خصوص المعصوم

الذى اخذ هذا العلم منه بل الا ان يصرحوا بانه ماخوذ من المعصوم
ايضا اعتمادا على دلالة شاهد الحال من اوضاعهم وطريقتهم الماخوذة
من ائمتهم عليهم السلم على انهم لا يفتون فى مسئلة بقول مطلق الا عن علم منهم
دون الراى والمقاييس كيف ولو كانوا اشترطوا عليهم شيئا من
هذه الشروط لنقل الينا عادة ولكان ينكر بعضهم على بعض رواية
المراسيل او المقاطيع او الموضوعات او المضمرات او الفتاوى
المطلقة المعلوم الابتناء على العلم وهذه العلوم الحاصلة لنا
بالتتبع مع ما انضم اليها بالضرورة الدينية من عدم جواز رد قول
مؤمن فى خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه تستلزم القطع الذى لا
يحكى القدح فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من ثقة فى الدين
محتاط عن القول بغير علم معدود من رواة احاديثهم عليهم السلم
شئ من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر
السند بل وعن ذكر المعصوم ايضا خاصا او عاما فلو ذكر لنا مع
ذلك شيئا منها ايضا فهو الفضل فكيف اذا وصل الينا هذه العلوم
من المشايخ العظام المجتمعة كلمة العلما المتتبعين لاحوالهم على
فضلهم وديانتهم وورعهم كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة
المشهورة كالشيخ الاجل المفيد والسيد السند المرتضى علم

الهدى

علم الهدى والسيد رضى الدين اخيه الجامع لنهج البلاغة وامثالهم
رضوان الله عليهم وشكر الله مساعيهم فثبت بذلك معرفتنا بجواز
العمل بما فى كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها اليهم بالتواتر و
نحوه ثم كيف اذا كان مصنف الكتاب من مشاهير تلك المشايخ
واقدمهم زمانا واخبرهم واورعهم فى الدين وافقههم واتقنهم فى
مراتب العرفان واليقين باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة و
الخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين خواص العوام الانام
ابى جعفر محمد بن يعقوب الرازى الكلينى قدس الله روحه ونور ضريحه
فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان
زيارة تربته فى باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين ايضا والا
الاستمداد ببركته والتضرع عند تربته والتعبير عنه بشيخ المشايخ
مستمرة الى الان يكفى لنا كتابه الكافى الذى نقل عن اذكيا الفضلاء
انه لم يصنف فى الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فان امتيازه
بالرتبة والمتانة والاحكام والاتقان من ساير التصانيف عند
اللبيب الفطن كامتياز الشمس من ساير النجوم حتى انه مع ظهور
جلالة شانه عن ارتكاب الطواء ومبالغة خصوصا فيما يرجع
الى تحسين نفسه وصفه فى خطبته بانه كتاب يجمع فيه من جميع

بيان القطع بجواز العمل بظواهر الروايات المضبوطة فى كتب المشايخ الامامية رضوان الله عليهم

بيان مرتبة الكافى على غيره

تنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ
من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين
عليهم السلام والسنن القائمة التى عليها مدار العمل وبها يؤدى فرض
الله عز وجل وسنة نبيه ثم انه لا يخفى ان من تامل فى هذا الكلام
وفى ساير فقرات خطبته وانصف من نفسه ورفض ما لا يناسب
لطالبى الحق عن طبعه علم منه بلا عروض شك واختلاج ريب
ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد وايجاب التدين به فى
زمن الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مامورا به من الناحية المقدسة
احتمالا قريبا جدا فانه من المعلوم المشهور انه كان صنفه ببغداد
فى مدة عشرين سنة فى زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع
السفراء فانه اعلى الله شانه مات فى سنة ثمان او تسع وعشرين
وثلثمائة سنة وفات ابى الحسن على بن محمد السمرى رحمه الله اخر
الثقات الامناء وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب
وخواص شيعته وهى سنة يقال لها فى عرف اهل التواريخ سنة
تناثر النجوم باعتبار ارتحال الاكابر والاعيان فان فى تلك السنة
ارتحل ايضا على بن الحسين بن موسى القمى والد الصدوق رحمهما الله
صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة او وقوع ما دل

عليه

عليه ايضا من انقضاض الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام
المنجمين او المسطور من جملة الملاحم الماثورة وبالجملة كان قدس سره فى
جميع مدة عمره معاصرا للسفراء رحمهم الله وواقعا فى زمان الغيبة الصغرى
ان لم يكن عمره زائدا على اربع وسبعين والا فيمكن ان يكون ممن ادرك زمان
ظهور الصاحب فى ايام العسكريين ايضا عليهم الصلوة والسلام فبعيد
كل البعد ان لا يباشر السفراء ولا يخالطهم مع هذه المجاورة ومع
كونه فى هذه المرتبة فى الفضل والورع والاهتمام فى امور الدين
بل وان لا يعرض بتوسطهم حاله وشغله على الناحية المقدسة ولا
يحصل الاذن منها فى هذا المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو
من عمدة اسباب انتظام امر الشيعة فى طريقتهم وازالة حيرتهم فى فترتهم
وتجديد لمهمات ما كان شارف الاندراس من الاصول الاربعمائة
المشهورة وغيرها من الكتب المعول عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير
من المخالفين فى جامع الاصول فى وصفه قدس سره انه كان مجدد
مذهب اهل البيت عليهم السلام فى راس المائة الثالثة بعدما ذكر ان
على بن موسى الرضا ع هو المجدد لهذا المذهب فى راس المائة الثانية
وذلك لما رووا عن النبى ص من وجوب ثبوت مجدد للدين فى راس
كل مائة فتدبر ولا تغفل وعلم ايضا مما صرح قدس سره فى هذا الكلام

بيان عدم الاحتياج الى التفحص
عن احوال رجال سند الروايات
المذكورة فى الكافى

بان كل ما ذكر فى كتابه هذا هو من الاثار الصحيحة عن الصادقين التى
بالعمل بها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه عدم الاحتياج فيه الى
الفحص والتفتيش عن احوال رجال اسناده وانه فضل مذكور على سبيل
التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين ان كتب احاديثهم غير معنعنة
مُعنعنة كما قيل وانه غير موقوف على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة
فيه قال صاحب الفوائد من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار
والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت فى زمان
الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكلينى قدس سره ممتازة عن
غيرها ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع بينهما فى كتاب واحد
فى مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة مائزة ذلك ظن الذين
لا يوقنون انتهى ويظهر من سياقة كلامه ايضا ان الصحة غير مختصة
ببعضها دون بعض بل عبارة عن معنى يوجد فى جميعها فليس المراد بها
المصطلح عليها فى عرف المتاخرين من المجتهدين الذين قسموا احاديث
كتب اصحابنا تبعا لاصطلاح العامة الى الاقسام الاربعة المشهورة
باعتبار رجال سندها احدها الضعيف الغير المعتبر اصلا قال الشيخ
البهائى ره فى اوايل كتاب مشرق الشمسين استقر اصطلاح المتاخرين
من علمائنا الى على تنويع الحديث المعتبر ولو فى الجملة الى الانواع الثلثة

المشهوره

المشهورة اعنى الصحيح والحسن والموثق بانه ان كان جميع سلسلة سنده
اماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح او اماميين ممدوحين بدونه كلا
او بعضا مع توثيق الباقى فحسن وان كانوا كلا او بعضا غير اماميين مع
توثيق الكل فموثق وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا
قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم
اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه او اقترن
بما يوجب الوثوق والركون اليه انتهى وذهب صاحب الفوايد الى ان
معنى الصحيح عندهم ما علم علما قطعيا ورود عن المعصوم ولو كان من
باب التقيه ولا يخفى ان التزام هذا المعنى فى الصحيح افراط غير محتاج
اليه بعد ثبوت العلم بجواز التدين بتلك الاثار واستفادة الاحكام
الواصلية منها وكذا ما التزم من انه لا يجوز العمل منها بغير قطعى الدلالة
على المراد بنفسها او بالقراين بناء على ان العمل لو بنى على غير ذلك
لكان مبنيا على غير علم فيكون مبنيا على الظن المنهى عن اتباعه قال
الاستاد دام ظله فى حواشى العدة ان بناء طريقته على توهم انه ليس
واسطة بين العمل والحكم لاجل الظن بحكم الله تعالى الواقعى وبين العمل
والحكم لاجل العلم بصدور الرواية عن المعصوم مع العلم بالمراد بها
وهذا باطل لجواز العمل والحكم بظواهر القران او ظواهر الروايات

الجامعة للشروط لاجل العلم بان الحكم مدلول ظاهرهما سواء كان الحكم مظنونا
ام لا وسواء كانت الروايات معلومة الصدور عن المعصوم ام لا انتهى
فان قلت على ما ذكرتم يجوز لنا العمل بما في هذه الكتب من الروايات عنهم
عليهم السلام بعد فهم ظواهرها من دون سماع من شيخ او قراءة عليه ونحوهما
من انحاء التحمل كالاجازة والمناولة كما اشتهر وهذا خلاف ما ذكره السيد
المرتضى قدس سره في بعض اجوبته عما سئل عنه من انه هل يجوز لعالم
او متمكن من العلم او عامي الرجوع في تعرف احكام ما يجب عليه العمل به
من التكليف الشرعي الى كتاب مصنف كالرسالة المقنعة ورسالة ابن
بابويه او كتاب رواية كالكافي للكليني او كتاب اصل ككتاب الحلبي
ام لا يجوز فقال في الجواب انه لا يجوز لعالم ولا عامي الرجوع في حكم
من احكام الشريعة الى كتاب مصنف لان العمل لا بد ان يكون تابعا
للعلم على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما انتهى قلنا من
المعلومات التي لا شك فيها ان مطالعة كل كتاب متواترة النسبة الى مؤلفه
اذا اطمان الذكي بصحته من وجوهها انما هي بمنزلة سماع نطق مؤلفه
بما فيه فلا يفيد مجرد سماعه من غيره ولا الاجازة او المناولة وما
اشبههما مما اعتبروا زيادة فائدة فضلا عن ان يكون من شروط جواز
الاخذ به كما توهم قال صاحب المعالم فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة

ذكر ما يتوهم من كلام السيد قدس سره عدم جواز العمل بما في كتب الروايات ودفعه

يدل على ان قول الميت كالحي

الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا
الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد
من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها حينئذ بقاء
سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب
للتيمن كما لا يخفى انتهى فيمكن ان يحمل كلام السيد على صورة ان لا يكون
للناظر فيه علم بنسبته الى مصنفه او على اختصاص عدم الجواز بالكتاب
المصنف المذكور فيه الفتاوى المطلقة المجردة عن الرواية لاقتصاره
في الجواب عليه فلا يشمل ما عطف عليه السائل من كتاب الرواية وكتاب
الاصل فيكون منها يقتنه في العمل بالفتوى المطلقة باعتبار امكان ابتنائها
على اخبار الاحاد بالمعنى الذي لم يجوز العمل به كما مر لا في العمل بالرواية
المشتمل عليها مثل الكافي واصول الحلبي فان قلت فكيف الحال في صورة
تعارض الروايات قلنا قد مر الاشارة الى ان طريق الترجيح ايضا بينها
في هذه الصورة مستفاد منها بدون احتياج الى الخارج كما يلوح من لفظ
ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما
شاء المكلف منها من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب
الاستحسان وميل النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدها اسهل
وامثال ذلك فان قلت هذا كله انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع

بيان طريقة العمل عند تعارض الروايات

بيان كيفية حصول العلم للعامي بالاحكام

الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا
نعلم كل عامي وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وقل
من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا ان مطلوبه هذا انما يحصل له من
استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما
يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع
ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم عن غيره وكذا الموثوق به عن غيره
الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع الى عالم
في تعلم مسئلة تعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيترتب عمله على العلم ايضا
واما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علمه من الاخبار
والاثار فيلقي اليه الرواية بلفظها او بظاهر معناها بعنوان الاخبار
والاعلام دون الاجبار والالزام لئلا يجر الى الافتاء والقضاء المعلوم
له انهما لا يجوزان الا للعالم بالاحكام الواقعية اذا عرفت ما ذكرنا
بتفاصيله تبين لك ان اهل العلم لا يعولون في غير الضروريات
الدينية وما يجري مجراها على غير الكتاب والاخبار المروية عن
اهل البيت عم المشتملة على السنن النبوية ويجتنبون عن اتباع
الاراء والظنون في استنباط المعاني منهما بل يعتبرون الظاهر ولا
يتجاوزون عنه فما لم يوجد بعد التتبع في ظاهر شيء منهما فحكمه عندهم

لحكم

تفصيل اعتقادات المجتهدين وافعالهم وامور متعلقه بالاجتهاد

لحكم ما لم يبلغ فيه خطاب اما الاباحة سيما على ما صرح به الصدوق
رحمه الله في الاعتقادات او التخيير بين اقوال الطائفة المحقة فيه لو كانت
والا التوقف بحكم العقل كما مال اليه السيد المرتضى قدس سره واما
اهل الاجتهاد المتبعون لظنونهم في نفس الاحكام مع اختلاف ارائهم
وتفرق اهوائهم كما ستطلع عليه اتفقوا على انقسام الرعية الى
مجتهد ومقلد فيوجبون على المجتهدين تحصيل الظن بالاحكام الواقعية
وعلى المقلدين الاخذ بمقتضى ظنونهم واتفقوا ايضا على ان ظن
المجتهد بحكم موجب لعلمه بجواز العمل به والافتاء للمقلدين وعمدة
متمسكاتهم في ذلك الاجماع الذي يدعونه حتى ان صاحب المعالم
رحمه الله من الخاصة صرح به بقوله ان التعويل في الاعتماد على ظن
المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء
الضرورة به انتهى واتفقوا ايضا على وجوب الاجتهاد على الكفاية و
اتفقوا ايضا على عدم انحصار المدرك للحكم الشرعي الغير المقطوع به
في الكتاب والسنة وعلى انحصار مدركه منهما في غير المعلومات المراد من
النصوص الصادرة من الكتاب وفي مثله من المقطوعات الصدور من
السنة وكذا في غيرهما كغير المعلومات الوقوع من معلومات الحجية مما
من الاجماع بناء على عدم دخول القطعيات من الاحكام في المسائل الاجتهادية

لان المجتهد من حيث هو مجتهد غير قاطع بشيء وبعبارة اخرى صحة اطلاق
العالم على المجتهد باعتبار معلوماته لا باعتبار مظنوناته وبالعكس فكل
عالم من حيث هو غير مجتهد وكل مجتهد كذلك غير عالم فافهم و
واتفقوا ايض على جواز مخالفة مجتهد لمجتهد اخر في الحكم ثم انهم
اختلفوا هل كل من المجتهدين المختلفين مصيب ام لا فمنهم من زعم كابي
الحسن وابي هاشم وابي حنيفة ان ليس لله تعالى حكم معين في كل مسئلة
يجري فيها الاجتهاد من غير المعلومات قطعا كالضروريات الدينية
بل انه فوضه الى اراء المجتهدين وظنونهم فما ادى نظر المجتهد اليه
فهو حكم الله الواقعي في حقه وحق مقلديه ويقال لهم المصوبة ومنهم
من ذهب كجميع الخاصة والاصم وبشر المريسي من العامة الى ان الله تعالى
في كل واقعة حكما معينا يعلمه العالمون ولكن من لم يعلمه واجتهد فيه فقد
يتفق له الاصابة وقد لا يتفق ويقال لهم المخطئة فدليل الخاصة
على بطلان هذا التصويب ظاهر فان من ضروريات مذهبهم ان لله تعالى
حكما معينا في كل حادثة الى يوم القيمة وان علم الجميع عند الائمة الطاهرة
العارفين بكتاب الله المحيط بها بظواهره وبواطنه واما العامة
المنكرة للتصويب فاستدلوا على بطلانه بان تصويب كل مجتهد فيما
اجتهد مستلزم للمحال بيانه انا لو فرضنا زوجا مجتهدا شافعيا

ابطال ما ذهب اليه المصوبة على طريقة الخاصة والعامة

وزوجة

وزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل
يعتقد الحل والمراة تعتقد الحرمة فيلزم من تصويب المذهبين حلها
وحرمتها وايض لو فرضنا ان ينكح مجتهد امراة بغير ولي لانه يرى صحته
وينكح مجتهد اخر تلك المراة باذن وليها وهو يرى بطلان الاول
فيلزم من تصويب المذهبين حلها لهما واجاب العضدي في شرح
مختصر الاصول عن هذا الدليل اولا بالنقض بانه مشترك الالزام اذ
لا خلاف في انه يلزم اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق هو الحل وهو
انه يرجع الى الحاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه ولا يخفى ما فيه اما اولا
فلان النقض غير وارد فانه لا يلزم من لزوم اتباع الظن انفا فا
مفسدة اجتماع الحل والحرمة او حل زوجة لزوجين في الواقع على كل
من المذهبين لخلط بين ما جعل المستدل مفسدة وبين غيره واما
ثانيا فلان الحل غير حاسم للنزاع لجواز فرض اختلاف الحكام ايض
في ذلك فيختار كل من المتخاصمين من يوافقه الا ان يفرض قطعه
بنوع من الجبر واستيلاء بعض الحكام على بعض ولا اصل المفسدة و
هو لزوم المحال في الواقع لما عرفت من انه لازم على فرض التصويب
البته فتدبر ثم انهم اختلفوا ايض في تحقق المجتهد المطلق وهو الذي
يتمكن من استنباط كل مسئلة شرعية فرعية نظرية فان الامدي

من الشافعيه وصدر الشريعة من الحنفية الكراه ثم على تقدير تحققه
اختلفوا فى امكان حصول العلم به من نفسه فضلا عن حصول العلم به
بعينه من غيره ثم على تقدير وقوع الجميع اختلفوا فى جواز اعتماد
المتجزى على ظنه فيما اجتهد فيه فذهب بعضهم الى وجوب اخذه عن
المجتهد المطلق كساير المقلدين ثم على تقدير جواز الاعتماد المذكور اختلفوا
فى جواز اخذ مقلد من هذا المتجزى مع تحقق المطلق واختلفوا ايضا فى
تحقق المجتهد المطلق فى كل زمان فمنهم من قال يجوز فقده فى بعض
الازمنة فيقوم مجتهد المذهب وهو المقتدى لامام من الائمة مقامه
فلا يعتبر فيه الشروط المعتبرة فى المطلق ويكفيه معرفة قواعد امامه
فاذا سئل عن حادثة لم يعرف لامامه فيها نصا اجتهد فيها على مذهبه
وخرجها على اصوله ومنهم من يرى انه لا يتادى فرض الكفاية بالمجتهد
المقتدى وقيل يتادى به فرض الكفاية فى الفتوى وان لم يتادى به فرض
الكفاية فى احياء العلوم التى منها الاستمداد فى الفتوى ويظهر من كلام
بعض علماء العامة ان منهم من ذهب الى انه انعقد اجماع فى زمن المتاخرين
على انه لا يجوز العمل الا باجتهاد اربعة من مجتهديهم الى يوم القيمة فلو
قلد احد فى هذا الزمان وبعده مجتهدا خامسا من مجتهديهم المتقدمين
او اجتهد اجتهادا جديدا كان من اهل البدعة والضلالة نعم يجوز الاجتهاد

مذهب

فى مذهب احد الاربعة كما فى تلميذى ابى حنيفه فانهما اجتهدا فى مذهبه
واستخرجا فتاوى بناء على اصوله وليس لاحد من هذه الطوايف المتخالفة
دليل قطعى على صحة مذهبه وليس ايضا لهم على ما اتفقوا عليه مما خالفوا
به اهل العلم دليل كذلك بل وليس ايضا على ما ادعوه فى جميع تلك المراتب
ما افاد ظنا قويا على التحقيق فيرجع فى الحقيقة كل ما تجشموا فيه لاثبات
مطالبهم الى الاجتهاد فى الاجتهاد نظير ما يورد على نورمنه ما يرى فى تعويلهم
فى مسئلة التجزى وهو المذهب المشهور المنصور بين اكثر المتاخرين
سيما اعلام مجتهدى الاماميه رحمهم الله تعالى على رواية ابى خديجة و
امثالها وعلى هذا لا يخفى انه يمكن ان يوجه به ما اشتهر عن نفاته منهم
ان فرض صحة التجزى يستلزم الدور فلا يكون توهما باطلا كما افاده
الشيخ البهائى نور الله مرقده فى الزبدة بيانه ان يتوقف من لوازم
صحة الاجتهاد مطلقا ان يكون ظن المجتهد موجبا للعلم بجواز العمل
بمظنونه ولما انحصر دليل صحة التجزى فى الظنيات عندهم ايضا لعدم
تحقق الاجماع القطعى الذى يدعونه فى المطلق وعليه اعتمادهم
كما مر فى المتجزى اتفاقا يلزم ان لا يعلم المتجزى ان ظنونه موجبة
للعلم المذكور ما لم يعلم ان ظنه فى صحة التجزى وحوقه بالاجتهاد
المطلق موجب بان ظنونه فى المسايل للعلم بجواز العمل بمقتضاه وبالعكس

بيان لزوم الدور على فرض صحة التجزى على تقدير صحة الاجتهاد

قوله على رواية ابى خديجة هى ما رواه عن الصادق عليه السلام انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ~~الحديث~~ الحديث ولا يخفى ان لفظه يعلم فى هذه الرواية يبعدها عن الدلالة على مطلوبهم فلا تغفل منه دام ظله

وبعبارة اخرى حصول علم المتجزى بان ظنونه فى المسايل متبعة موقوف
على حصول علمه بان ظنه فى مسئلة التجزى متبع وبالعكس فيلزم الدور
لزوما واضحا ولا يخفى ايضا ان ما اعتمد عليه بعض الفضلا فى اثباته من
ان المتجزى اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد
المطلق فى تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها يمكن دفعه
بان مساواته للمجتهد المطلق فيها انما تنفع اذا كان حجية اجتهاد المجتهد
المطلق منوطة بالاطلاع المذكور ولم يعتبر فيه شئ اخر وهو باطل عند
القايلين به ايضا اذ فرعوه على ما ادعوه من اجماع الامة عليه وصرح
محققوهم بانه ليس عليه دليل قطعى غيره ومعلوم عدم تحقق الا
جماع المذكور فى المتجزى فتامل ثم اعلم ان فتح اصل باب الاجتهاد
باتفاق الاذكياء من اهل السير انما وقع من جانب النواصب الذين
كانوا لم يرضوا بما امر الله تعالى به ونص نبيه ص عليه من الرجوع الى اهل
البيت عليهم والتمسك بذيلهم واستعلام الاحكام منهم مع علمهم بعلمهم
جميعها حبا للرياسة وطمعا فى الزخارف فالسلف منهم كشيخيهم كانوا
يبنون عليه بعض افعالهم واحكامهم وفتاويهم فى الحوادث والوقايع
التى تمس الحاجة اليها ويشتبه الحق فيها عليهم بدون التجاوز عن هذا
القدر الى النظر فيما لا احتياج لهم اليه بمحض احتمال الوقوع لعادتهم

ذكر سبب حدوث الاجتهاد وطريقة تفقههم

غالبا

غالبا فيما يرفع اليهم ان يحكموا فيه بشئ يظنون انه الحكم الواقعى وربما
كانوا يرجعون عنه بتنبيه امير المومنين ع على خطائهم كرجوع عمر عن
رجم الزانية الحاملة الى امره ع وهكذا فى كثير كما هو المشهور بين
الجمهور او بتنبيه غيره ممن كانوا يعدونه من اهل العلم كابن عباس
وابن مسعود ومن شابههما من الصحابة وممن لا يعدونه منه ايضا
احيانا اذا نطق فيه بحجة بينة يتفطنون بها على خطائهم كرجوع عمر عن
النهى عن الغلو فى الصداق بتنبيه امراة اياه على اية القنطار وكرجوع عمر
عما حكم به فى الفريضة المشركة قال صاحب القاموس المشركة كمعظمه
ويقال المشتركة زوج وام واخوان لام واخوان لاب وام حكم فيها عمر
فجعل الثلث للاخوين لام ولم يجعل للاخوين للاب والام شيئا فقالوا
له يا امير المومنين هب ان ابانا كان حمارا فاشركنا بقرابة امنا فاشركه
بينهم فسميت مشركة ومشتركة وحمارية انتهى وقد لا يرجعون ويصرون
على خطائهم لما يميل اليه طبعهم من المساهلة فى الامور الدينية هذا
حالهم فى المشتبهات عليهم وقد اشار امير المومنين ع اليه فى خطبة
مذكورة فى نهج البلاغة بقوله فيا عجبا وما لى لا اعجب من خطاء هذه
الفرق على اختلاف حججها فى دينها لا يقتصون اثر نبى ولا يقتدون
بعمل وصى ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون فى الشبهات

ويسيرون فى الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما

انكروا مفزعهم فى المعضلات الى انفسهم وتعويلهم فى المبهمات على

اراائهم كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى وثيقات و

اسباب محكمات الخطبة واما ما ارتكبوه من الخلاف الصريح للكتاب والسنة

لمصالح انفسهم كمنع عمر عن احضار ما امره به فى احتضاره لان يكتب

شيئا لن يضلوا بعده وعن متابعة امير المومنين ع بعده ص وعن

تصرف فاطمة عليها السلام فى فدك بعد ما رضى به ابو بكر وكتب لها كتابا

وامثالها او لمصالح اخر كمنعه عن المتعتين متعة النساء ومتعة الحج وقول

حى على خير العمل فى الاذان بقوله ثلث كن فى عهد رسول الله ص

وانا احرمهن واعاقب عليهن فلم يكن من اجتهاد بل من عناد وافساد

فى الدين عمدا لظهور انهم فيها كانوا غير ظانين لمطابقتها للحكم الواقعى

لله تعالى بل عالمين بخلافه فكيف يكون اجتهادا فقد قوم منهم امثال

ذلك اجتهادا مع انه بلا اجتهاد النبى ص فى خلافها وعده صلى الله عليه

واله ايضا من جملة المجتهدين فى الاحكام وتجويز خطائه فيها كالناصح

الجديد للتجريد ومن وافقه تعصب ركيك جدا نعم صارت هذه

الافعال والاحكام منهم سببا عظيما ومستندا قويا لاجتهادات من

تبعهم بعدهم ولذا استحسن الوالهون فى حسن اجتهاد منهم ما وقع

بيان ان امثال تحريم المتعتين ليست من الاجتهاد وكان اشنعه

مزغر

من عمر فى احتضار النبى ص نقل ابن حجر العسقلانى فى شرح صحيح البخارى

فى باب مرض النبى ص عند ذكر حديث منع عمر النبى صلى الله عليه واله عن

قوله ايتونى اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدا عن النووى انه قال

اتفق العلماء على ان قول عمر حسبنا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره

لانه خشى ان يكتب امورا ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة

واراد ان لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء انتهى واما الخلف منهم كابى

حنيفة وامثاله فانهم كانوا يتوغلون فى الاجتهاد بالنظر فى جزئيات مسايل

تمام ابواب فروع الفقه واستخراج المسايل الغريبة واحكام الصور

النادرة اظهارا للتبحر فى تلك الجهالات وحبا لعد القوم اياهم من ارباب

الراى واصحاب المقالات روى الشيخ ابو عمرو محمد بن عبد العزيز الكشى ره

باسناده عن حريز قال دخلت على ابى حنيفة وعنده كتب كادت تحول فيما

بيننا وبينه فقال لى هذه الكتب كلها فى الطلاق قال قلت قوله تعالى يا ايها

النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة فقال لى

وانت لا تعلم شيئا الا برواية قلت اجل قال لى ما تقول فى مكاتب

كانت مكاتبته الف درهم فادى تسعمائة وتسعة وتسعين درهما ثم

احدث يعنى الزنا فكيف تحده فقلت عندى بعينها حديث حدثنى

محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع ان عليا ع كان يضرب بالسوط بثلثه

وذكر طريق مباحث اهل الاجتهاد من العامة

هذا حال السلف ص

بح

وبنصفه وببعضه وبقدر اداته فقال لي مالي لا اسالك عن مسئلة
لا يكون فيها شي فما تقول في جمل اخرج من البحر فقلت ان شاء فليكن
بقرة ان كانت عليه فلوس اكلنا والا فلا انتهى وهكذا ازداد الناس
بعدهم شوقا الى توسيع ابواب الاجتهادات فاشتغلوا بتدوين
اصول الفقه وذكر مظان الاجتهاد وكيفية تحصيل الظن منها فصار المعتبر
عندهم من اصول الامارات التي بها يستدلون على العمل في الاحكام
وعليها يعتمدون ويعبرون عنها بالادلة الشرعية ومداركها منحصرا
في خمسة وان تشعب بعضها او تفرع عليه غيرها الاول والثاني الكتاب
والسنة النبوية المعروفة بينهم على تفصيل وشروط فيهم من مصنفاتهم
وقد يلحقون بها عمل الصحابة والتابعين بل عمل غيرهم ايضا ممن
اعتمدوا على تدينه احيانا والثالث الاجماع المعتبر على رايهم المفيد
للقطع عندهم وهو العمدة بينهم حتى فرعوا عليه العمل باصل الاجتهاد
كما مر والعمل بظاهر الكتاب والسنة ايضا قال العضدي في شرح
المختصر في ابطال الاستدلال بظاهر القران على حجية الاجماع بقوله
لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل
المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به
فيصير دورا واعترض عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بان جواز

التمسك

التمسك بظاهر القران في مسايل الاصول والفروع ثابت ضرورة من
الدين او باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع وان لم يعلم
حجية كل اجماع انتهى فان قلت كيف يعد الاجماع مع افادته القطع
من مظان الاجتهاد قلنا قد مر في ذيل ما اشرنا اليه من تعيين
المدارك من الكتاب والسنة ان دخوله في مدارك الاحكام الاجتهادية
باعتبار افراده المظنونة الوقوع المعلومة الحجية كالمنقول بخبر الواحد
منه عند غير الغزالي وبعض الحنفية او ما يجري مجراها الرابع القياس
الذي اول من دان به من الناس كما هو المشهود هو ابو حنيفة عمل به
في زمن الصادق عم ولم يتنبه لبطلانه عما وصل اليه منه عم في ذلك
كما يدل عليه الاخبار والاثار وهو عبارة عن مساواة فرع لاصل في
علة حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع فله اركان اربعة وكذا
اقسام مفصلة بينهم وشروطها يعملون بها مطلقا اولا ولون ما يدل
على سقوطه من ظواهر الكتاب الناهية عن اقتفاء غير المعلوم المانعة
من اتباع الظن ولا يلتفتون الى انكار كثير من الصحابة كابن عباس
وشيعتهم له كما هو المشهود ولا الى اجماع الائمة الطاهرة على بطلانه
ولا الى ظهور كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثلها مع التخالف
وانما العمدة في مستنده بينهم بعض ما يرونه ظاهرا فيه من الكتاب والسنة

الخامس دليل العقل كالاستصحاب والبراءة الاصلية والاستحسان والمصالح
المرسلة ونحوها ففي هذا الخامس يندرج امور كثيرة ستقف على حقيقة
معظمها عن قريب هذا هو حكاية اصول العامة **واما الخاصة** من مجتهدي
علماء الشيعة الامامية رضوان الله عليهم وان وافقهم الاكثر في الاكثر من
تلك الاصول بحسب اللفظ ولكن بالتزام ضروريات مذهبهم فيها ورعاية
اجراء ما تلقوه من ائمتهم عليهم السلم عليها صارت ممتازة عن اصولهم امتيازا
كادت تنقلب حقيقةً اخرى فصار الكتاب برجوعهم فيه الى التفسيرات
الماخوذة عن المعصومين عليهم السلم والتاويلات الماثورة عن العلماء
الراسخين عليهم السلم كتابا كانه غير كتابهم وصارت السنة باخبارهم
عن احوالها وعدم اعتمادهم على رجالها وسؤالهم اهل الذكر عن
مشكلاتها واخذهم عنهم معاني معضلاتها ومتشابهاتها سنة متميزة
معينة خلاف سنتهم ثم اضافوا ايضا الى مختارها من الاثار والاخبار
المحفوظة لهم من اهل البيت المترجمين لصاحب الشريعة الموافقين له
في السنة والطريقة اضعاف مضاعفها قلما تقع واقعة لا سبيل
استنباط حكمها من جزئياتها وكلياتها وشذ ما تحدث حادثة لا يتيسر
استخراج الخلاص منها عن اصولها وفروعها قال الشيخ البهائي ره في
رسالته الموسومة بالوجيزة في الدراية وما تضمنته كتب الخاصة

بيان طريقة المتاخرين من الامامية رضوان الله عليهم في الاجتهاد

رضوان

رضوان الله عليهم من الاحاديث المروية عنهم عليهم السلم تزيد على ما في
الصحاح الست بكثير كما يظهر لمن تتبع احاديث الفريقين وقد روى
راوٍ واحد وهو ابان بن تغلب عن امام واحد اعني الامام ابا عبد الله
جعفر بن محمد الصادق ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال
انتهى هذا ولكن اتبعوهم في تقسيم الاحاديث الى الاقسام المشهورة
بينهم مخالفا لقدمائهم وهو ايضا في الحقيقة اتباع في الاسم لا المسمى
كما لا يخفى وعذرهم في ذلك على ما ذكره صاحب كتاب المنتقى ان
القدماء كانوا يستغنون عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على
صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف فلما اندرست تلك الاثار اضطر
المتاخرون الى تمييز الخالي من الريب وتعيين البعيد عن الشك ثم قال
ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة الا من السيد
جمال الدين بن طاوس واذا اطلقت الصحة في كلام من تقدم فمرادهم
منها الثبوت او الصدق انتهى وقال الشيخ البهائي ره في مشرق الشمسين
بعد ذكر ما يقرب من ذلك في عذرهم عن اتباع هذا الاصطلاح ثم انهم
اعلى الله مقامهم ربما يسلكون طريقة القدماء في بعض الاحيان فيصفون
مراسيل المشاهير كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من
انهم لا يرسلون الا عن عدل يثقون بصدقه بل يصفون بعض الاحاديث

التي في سندها من يعتقدون انه فطحي او ناوسي بالصحة نظرا الى
اندراجهم فيمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم وعلى هذا جرى العلامة
في المختلف حيث قال في مسئلة ظهور فسق امام الجماعة ان حديث
عبد الله بن بكير صحيح وفي الخلاصة حيث قال ان طريق الصدوق الى ابي
مريم الانصاري صحيح وان كان في طريقه ابان بن عثمان مستندا في
الكتابين الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح منهما وقد جرى شيخنا
الشهيد طاب ثراه على هذا المنوال ايضا كما وصف في بحث القراءة من
الشرح حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة وامثال ذلك في
كلامه كثير فلا تغفل انتهى واما الاجماع فباشتماله فيه دخول المعصوم
او ما يقرب منه صار من الحجج التي لا ريب فيها فلم يعتبر والاجماعات المختلفة
المتداولة بين العامة فانه غير مثمر عندهم ظنا بالحكم فضلا عن العلم
بل العلم حاصل لهم بخلاف كثير منها من جهة التواتر عن الائمة عليهم السلام ولهذا
المبحث زيادة توضيح وتفصيل تجيء عن قريب في مقامها ان شاء الله تع
واما القياس فعندهم ساقط عن الاعتبار لتواتر الروايات عن الائمة
عليهم في النهي عن استعماله قال المحقق الحلي رحمه الله في رسالته في اصول
الفقه بعد تحديد الاجتهاد بما شمل القياس فان قيل يلزم على هذا
ان لا يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام

من حيث

من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثنى القياس كنا من اهل الاجتهاد
في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس انتهى والمشهور
بينهم ان ابا علي بن الجنيد من قدمائهم كان يستعمله ولكن قيل ايضا انه رجع
عنه اخيرا نعم جمع منهم قد يستعملون طريق الاولوية ومنصوص العلة
اعتقادا من محققيهم انهما ليسا منه وان ادخلهما العامة في اقسامه واكثر
ما روى المخالفون من قبيل القياس عن رسول الله ص وعن امير المؤمنين ع
يحمله الخاصة على احدى الصورتين المذكورتين واما دليل العقل فقد
حصره بعض مصنفي الاصول منهم في احد شقي الاستصحاب وبعضهم ضم اليه
امورا اخر وعبر عن المجموع بدلائل العقل فينبغي اولا تصوير ان دليل العقل
كيف يتصور ان يعد من جملة الادلة الشرعية ثم الشروع في تفصيلها فنقول
المراد من دليل العقل هنا ما اعتقد العقل به من حيث هو ان الحكم الشرعي
يجب ان يكون على طبقه وان لم يقم عليه شيء من الادلة السابقة فبهذا
الاعتبار يكون شرعيا ايضا وقد عد منه المحقق في المعتبر والشهيد في
الذكرى رحمهما الله وجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم
واستحباب الاحسان ونحو ذلك قال السيد المرتضى قدس سره في الذريعة
في اثبات الاباحة ما لم يرد به شرع بعد ادعائه انتفاء المضرة العاجلة
واما المضرة الآجلة في العقاب انما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي

تصوير ان دليل العقل كيف يعد من المدارك الشرعية

يجب ان يردبه لو كان ثابتا انتفى ووجهه ان عدم الاعلام منه تعا بوجوب
اجتناب المكلف عنه اغراء منه تعا بالقبيح وهو منفى عنه تعا بالاصول
الدينيه **وههنا** دقايق لا بد من التنبيه عليها للبصيرة فى المباحث الاتية
الاولى ان المنكرين للحسن والقبح العقليين كالاشاعرة من العامة لا ينبا سبهم
ان يتمسكوا فى فقهيا تهم بشئ من ادلة العقل كالاستصحاب ونحوه فان
اثبات حكم شرعى بالعقل اعتراف بحسنه عند التحقيق مع ان الواقع
منهم خلافه الثانيه ان اثبات الحكم الشرعى بالعقل موقوف على اثبات
ان مرتكب القبيح العقلى مثلا كما انه ملوم فى العاجل معاقب فى الآجل
ايضا حتى صار حراما شرعيا وهذا خلاف التحقيق الذى ذهب اليه
المحول من العلماء ويدل عليه ظاهر قوله تعا وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا والاخبار الماثورة بل المتواترة معنى فى انه لم يتعلق باحد تكليف
الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة الثالثة
ان حكم العقل بان الحكم الشرعى فى المسئلة الفلانية يجب ان يكون هكذا
انما يفيد اذا افاد الدليل ظنا به لا اقل وبعض من هذه الدلايل كالاستحسان
والمصالح المرسلة وان لم يبعد فيه ذلك ولكن بعضا اخر منها كاصالة النفى
وما يشبهها مما يستبعد فيه افادة ظن بعدم الحكم بل التحقيق ان غاية ما
يحصل للعقل من مثلها الحكم بان طريق العمل هو هذا واين ذلك من الحكم

اشكالات فى عد اكثر دلايل العقل من المدارك الشرعية عنده

الواقعى الذى يطلب بعمل الاجتهاد تحصيل الظن به فافهم اذا عرفت هذه
الدقايق فاعلم ان عمدة دلايل العقل التى اشتهر عدها من جملة الادلة
الشرعية امران **الاول** الاستصحاب وهو اثبات الحكم او نفيه فى الزمن الثانى
تعويلا على ثبوته او نفيه فى الاول فيكون قسمين يسمى استصحاب الاثبات و استصحاب
النفى فالاول حجة عند جمع من اعلام الخاصة دون الثانى والثانى عند
جمع اخر دون الاول او معه والنافين وبعض الحنفية على حجية الجميع واكثر
الحنفية على الثانى خاصة وقد يطلق الاستصحاب على العمل بمثل الحكم السابق
وبهذا المعنى لا يكون معدودا من تلك الادلة وقد كان اشتبه ذلك على
بعض نقل ان القاضى البيضاوى لما وقف على ما افاد العلامة الحلى ره فى بحث
الطهارة من القواعد بقوله ولو تيقنهما اى الطهارة والحدث وشك فى المتاخر
فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى كتب بخطه الى العلامة
يا مولانا جمال الدين ادام الله فواضلك انت امام المجتهدين فى علم الاصول
وقد تقرر فى الاصول مسئلة اجماعية هى ان الاستصحاب حجة ما لم يظهر دليل
على رفعه ومعه لا يبقى حجة بل يصير خلافه هو الحجة لان خلاف الظن اذا عضده
دليل صار هو الحجة وهو الظاهر والحالة السابقة على حالة الشك قد انتقض
بضده فان كان متطهرا فقد ظهر انه احدث حدثا ينقض تلك الطهارة ثم
حصل الشك فى رفع هذا الحدث فيعمل على بقاء الحدث باصالة الاستصحاب

بيان المعتبر من الاستصحاب وغير المعتبر منه

نقل كتابة بين البيضاوى والعلامة

وبطل الاستصحاب الاول وان كان محدثا فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة
المتاخرة عنه ثم حصل الشك فى نافض هذه الطهارة والاصل فيها البقاء
وكان الواجب على القانون الكلى الاصولى ان يبنى على ضد ما تقدم انتهى
كلامه فاجاب العلامة قدس سره وقفت على افادة مولانا الامام العالم ادام
الله فضائله واسبغ وتعجبت من صدور هذا الاعتراض عنه فان العبد
ما استدل بالاستصحاب بل استدل بقياس مركب من منفصلة مانعة
الخلو بالمعنى الاعم عنادية وحمليتين وتقريره انه ان كان فى الحالة السابقة
متطهرا فالواقع بعدها اما ان يكون الطهارة وهى سابقة على الحدث
او الحدث الرافع للطهارة الاولى وتكون الطهارة الثانية بعده ولا ثالث
لامر منهما لانه صدر منه طهارة واحدة رافعة للحدث فى الحالة الثانية
وحدث واحد رافع للطهارة وامتناع الخلو بين ان يكون السابقة الطهارة
الثانية او الحدث ظ ويمتنع ان يكون الطهارة السابقة وان كانت طهارة
عقيب طهارة فلا تكون رافعة للحدث والتقدير خلافه فتعين ان يكون
السابق الحدث وكلما كان السابق الحدث فالطهارة الثانية متاخرة
عنه لانه طهارة واحدة رافعة للحدث فاذا امتنع تقدمها على الحدث
وجب تاخرها عنه وان كان فى الحالة السابقة محدثا فعلى هذا
التقدير اما ان يكون السابق الحدث او الطهارة والاول محال وان كان

حدث

حدث عقيب حدث فلم يكن رافعا للطهارة والتقدير ان الصادر حدث
واحد رافع للطهارة فتعين ان يكون السابق هو الطهارة والمتاخر هو الحدث
فيكون محدثا فقد ثبت ان حكمه فى هذه الحالة موافق للحكم فى الحالة
الاولى بهذا الدليل لا بالاستصحاب والعبد انما قال استصحبه اى عمل بمثل
حكمه انتهى كلام العلامة ولما وقف القاضى البيضاوى على هذا الجواب
استحسنه جدا واثنى على العلامة وقال المحقق الاسترابادى فى الفوائد
اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما
من ضروريات الدين احديهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون
ما جاء به نبينا ص الى ان يجئ صلى نسخه وثانيتهما انا نستصحب كل امر
من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امراة وكونه
عبد رجل اخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل
باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طواف
الى ان يقطع بوجود شئ جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك
الشئ قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من فى
حكمه وقد يكون قول القصار المسلم او من فى حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج
الى الذبح والغسل فى سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية
انتهى والثانى البراءة الاصلية ويقال لها اصالة النفى وعمى استصحاب

ذكر العين ... القسم الاول من الاستصحاب ...

وذكر ... البراءة الاصلية وبيان عدم حجيتها على التحقيق

النفى عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة
والمتاخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلى صرح فى اصوله باطباق
العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن جواز التمسك بها فى غير ما يعم به البلوى
على ما يظهر من اوايل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى و
غيره هنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا واشتهر فيظن
من عدم وجدان حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى ولا
يخفى انه يرجع ح هذا الاصل الى اصل آخر مشهور بل متفق عليه بينهم هو ان
عدم مدرك شرعى لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعى لعدم الحكم
وللمحقق الحلى فى اصوله كلام مفيد لما هو المقصود فى هذا المقام قال اعلم ان
الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا
جاز لخصمه ان يتمسك فى انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك
الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه و
ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا
بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه
الثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدل عليه احد تلك الدلايل
لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به

وهو

وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت
ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام فى تلك الطرق وعند
هذا يتم كون ذلك دليلا على نفى الحكم انتهى وقال المحقق الاسترابادى
الاشتباه قد يكون فى وجوب فعل وجودى وعدم وجوبه مثلا وقد
يكون فى حرمة فعل وجودى وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة
وعادة المتاخرين من علمائنا الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية فى
المقامين وانا ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تعالى اكمل لنا ديننا ه
وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة او يتخاصم فيها
اثنان ورد فيها خطاب قطعى من الله تعالى خال عن معارض ولو
لعلمنا بان كل ما جاء به نبينا مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلم وعلمنا
بانهم لم يرخصونا فى التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذى
ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف فى كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا
الاحتياط فى بعض صوره انتهى ولا يخفى ان الاشتباه فى الاحكام غير
منحصر فى ذينك المقامين بل قد يكون فى استحباب فعل وعدمه وفى
كراهة فعل وعدمها بل فى اباحة فعل وعدمها ايض وبالجملة يجرى
ذلك الاشتباه فى جميع الاحكام الخمسة فيلزم من كون البراءة مظنة
لعدم الحكم ان يرجح المجتهد بها فى كل من هذه الصور جانب العدم

وقدمر الاشارة الى انها ليست مظنة لحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل
منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعى انما
هو العدم ولو فرض حصول ظن فى هذه الصور بهذا الحكم فقد مر الاشارة
الى انه بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك اخر كالتتبع وعدم
الوجدان فهو اصل اخر عندهم يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعى لحكم
عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعى لعدم الحكم فى الواقع وهكذا عند
التحقيق حال استصحاب النفى بل الاثبات ايض فى موضع طرات فيه حالة
لم نعلم شمول الحكم الاول لها فالحاصل ان هذه الاصالة وما على حالها
ليست امارة فى نفسها لشئ فعلى تقدير التنزل وتسليم حقية الاجتهاد
ايض يجب ان لا يكون حجة اصلا فلا يحتاج فى ابطالها الى تجشم اجراء
الدلايل المبطلة لاصل الاجتهاد فيها بل لا يناسب المقام فان التعرض
لابطالها بخصوصها بعد ابطال اصلها بتلك الدلايل يقتضى التنزل بتسليم
اصلها كما لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة هذا التنزل ايض وسلمنا افادتها
الظن بعدم الحكم فلا يخفى انه يجب ان يختص على هذا التقدير ايضه
بصورة عدم تحقق معارض لها ولو كان فى غاية الضعف فان وجود
اصل المعارض كاف فى اسقاط حكمها فلا يتصور ان يفيد معه ظنا بعدم الحكم
وهذا ظ بالوجدان ولكن كثيرا ما يستدل بها العلامة رحمه الله فى

المختلف

فى المختلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض ولو كان قويا ايض كما يظهر
بالتتبع وايض كثيرا ما يتمسك بها فى مقابل من يتمسك فى الاثبات بالاحتياط
كما فى مسئلة تعدد كفارة الشيخ والشيخة اذا افطرا للمشقة هل هو مد
او مدان ذهب الشيخ ره الى المدين محتجا بالاحتياط وافتى العلامة
بالمد تمسكا بالبراءة فى مقابل الاحتياط المذكور وربما يعكس الامر فيه
فيتمسك بالاحتياط فى مقابل البراءة كما فى مسئلة تعدد الفطرة من اللبن
المردد بين اربعة ارطال وستة ارطال رجح الستة بالاحتياط على الاربعة
الموافقة للبراءة وكما فى مسئلة قضاء صوم السبعة بدل الهدى هل
يجب على ولى المكلف الذى مات قبل صومها مع القدرة عليه ام لا
رجح الوجوب على نفيه الموافق لما ذهب اليه الصدوق ره تمسكا بالاحتياط
فى مقابل البراءة والتحقيق فى هذا المقام ان الاحتياط المذكور ايض
لا يوجب ظنا بالحكم بل غاية ما يفيد هو طريقة العمل لا غير فعلى
تقدير صحة الاجتهاد ايض يكون اثبات حكم به كنفى حكم بالبراءة
فالتمسك فى اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما فى مقابل الاخر وخصوصا
بالبراءة فى مقابل الاحتياط مشكل جدا فلا تغفل ثم اعلم انهم
قد يتمسكون فى الفقهيات باصول اخر سوى اصالة البراءة كقولهم
الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر والاصل عدم

ذكر بعض الاجتهادات الشنيعة
البراءة فى مقابل الاحتياط
او عكسها من العلامة ره

بيان حال غير الاستصحاب
والبراءة من الاصول المعمول
بها عندهم

بلوغ الماء كرا والاصل صحة البيع والاصل صحة تصرفات المسلم وامثال
ذلك فالضابط فيها ان لا يعتبر شي منها الا ما له مستند من كتاب او سنة
او ما يجري مجريهما لان كثيرا من القواعد الكلية المتلقاة من الشارع
يجب ان تؤخذ كلية ان لم يظهر لها مخصص معتد عليه كقولهم عليهم السلام
الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وقولهم لا تنقض اليقين ابدا بالشك
ولكن تنقضه بيقين آخر وقولهم كل شي نظيف حتى تعلم انه قذر وقولهم
كل شي يكون فيه حرام وحلال فهو لك ابدا حتى تعرف الحرام منه
بعينه فتدعه واما بعض المجتهدين فربما يعتقدون قاعدة كلية
باستقراء غير تام لاحكام جزئياتها او ياخذون ظاهر عام بدون
التفات الى مخصصه ثم يجعلونها في القياس الموجب لاثبات حكم موضع
القضية الكلية فيستنتجون منه نتيجة يعارضون بها روايات صحيحة
صريحة في التخصيص كما في مسئلة الحيض هل يجامع الحمل ام لا ذهب
الى الاول السيد المرتضى وابنا بابويه رحمهم الله لصحيحة عبد
الرحمن وصحيحة صفوان وصحيحة ابي بصير والى الثاني ابن ادريس
موافقا لابن الجنيد واحتج عليه على ما نقل عنه العلامة رحمه الله
في المختلف بقياس من الشكل الثاني تحريره كل حامل مع رؤيتها
الدم صحيح طلاقها اجماعا ولا شي من الحايض بصحيح طلاقها اجماعا

فحسب

فحسب الكبرى قاعدة كلية فاستنتج منه لا شي من الحامل المذكورة بحايض
فعارض بها تلك الروايات المخصصة للجواب ان هذه القاعدة ليست
بكلية لظهور تلك المخصصات ويمكن ان يحمل على هذا ما اجاب عنه رحمه الله
فيه بعد ذكر الروايات بالمنع من كون الحايض مطلقا لا يصح طلاقها
ثم قال ولهذا جوزنا طلاق الغايب مع الحيض فقوله ولهذا الخ
على سياق التفريع ظاهر في ان المناط لمنع الكلية وجود تلك
الروايات لا تجويز طلاق الغايب مع الحيض وكانه غفل عن هذه
الدقيقة ولده الشيخ فخر الدين في الايضاح فذكره في الجواب
على سبيل السند المساوي للمنع فيرد عليه انه غير حاسم لسقوط
هذا الجواب اذ افيد الطلاق في القياس بطلاق الحاضر فافهم

كلام مع الشيخ فخر الدين رحمه الله

ومما يناسب ذكره المقام ان صاحب الفوايد رحمه الله
ذكر في جملة اغلاط القوم ان كثيرا منهم زعموا ان قولهم عليهم السلام لا تنقض
يقينا بشك ابدا وانما تنقضه بيقين آخر جار في نفس احكامه تعالى ثم
قال وقد فهمنا انه مخصوص بافعال الانسان واحواله واشباههما
من الوقايع المخصوصة وذكر ايضا من جملتها ان كثيرا منهم لم يتفطنوا
بالفرق بين ما علمنا نجاسته شخص محصور بين شخصين معينين او
اشخاص معينة او محصورة ولم نقدر على التميز بينهما او بينها وبين ما اذا لم

نقل بعض ما ذكره صاحب الفوايد رحمه الله في جملة اغلاط القوم

نعلم نجاسة شخص او حرمته فاجروا حكم الصورة الثانية والاحاديث
الواردة فيها فى الصورة الاولى وذكر ايضا من جملتها ان جمعا من ارباب
التدقيق زعموا انه اذا علمنا بنجاسة ثوب مثلا لا نحكم بطهارته الا
اذا قطعنا بازالتها او شهد عندنا شاهدان عدلان لان اليقين
لا ينقض الا بيقين او بما جعله الشارع فى حكم اليقين وهو شهادة العدلين
فى الوقايع الجزئية ثم قال وانا اقول لنا على بطلان دعواهم دليلان
الاول ان اللبيب الذى تتبع احاديثنا بعين الاعتبار والاختبار
يقطع بانه يستفاد منها ان كل ذى عمل مؤتمن فى عمله ما لم يظهر خلافه
وان شئت ان تعلم كما علمنا فانظر الى الاحاديث الواردة فى القصابين
والجزارين وحديث تطهير الجارية ثوب سيدها والحديث الصريح
فى ان الحجام مؤتمن فى تطهير موضع الحجامة لكن لا بد من قريحة
قوية وفطنة مستقيمة والا لا تتعب نفسك وغيرك فان كلا ميسر
لما خلق له والدليل الثانى انها مما يعم به البلوى فلو كان حكمها
مضيقا كما زعموا لظهر عندنا منه اثر واضح بين ولم يظهر منهم عليهم السلام
الا ما يدل على التوسعة والله اعلم بحقايق احكامه وقد بلغنى
ان جمعا من فحول علمائهم الورعين يعطون الثياب النجسة للقصارين
ثم يرجعونها ومن المعلوم عند الفقيه الحاذق ان هذه الحيلة غير

غير نافعة وذكر ايضا من جملتها ان بعضهم توهم ان قولهم عليهم السلام كل شيء
طاهر حتى تستيقن انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم يعلم
ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة يحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مرادهم
عليهم السلام ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس كالدم والبول واللحم والماء
واللبن والجبن مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى يعلم
انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الشارع بين فرديه
بعلامة فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه انتهى واعترض
على الاخبارى بعض الفضلاء فقال ان المسلم اذا اعار ثوبه للذمى الذى
يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل بان مثل هذا
الثوب الذى هو مظنة النجاسة هل هو مما يجب التنزه عنه فى الصلوة
وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل بالحكم الشرعى مع انه ع
قرر فى الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر والفرق
بين الجهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وبينه
اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يخفى اقامة دليل
عليه ثم قال وايضا فرقه بين نطفة الغنم وبين البول والدم واللحم
وغيرها تحكم ظاهر فان النطفة ايضا منها طاهرة كنطفة غير ذى النفس
ومنها نجسة ومن العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك فى بول

ذكر اعتراض بعض الفضلاء على صاحب الفوائد

نقل بعض الاجتهادات المبنية على بعض المسائل الطبيعية والالهية

الفرس هل هو طاهر او نجس وحكم بنجاسته بظفر الغنم عند الشك وكذا
الكلام فى الحلال والحرام انتهى فتامل **ثم ان** بعضا من ارباب
التدقيق من المجتهدين ربما يتجاوزون فى اجتهادهم عن امثال
تلك الاصول ايضا فيبنون بعض الاحكام الشرعية على المسائل الطبيعية
او الالهية ويسمون الخوض فى امثال ذلك تحقيقا كما فى مسئلة تطهير
الزيت المتنجس بالضرب الكثير فى الماء الكثير فرعم بعضهم على تركب
الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى توهما منه ان الماء يتخلل به فى كل جزء
فيطهر وكما فى مسئلة طهارة الكلب والخنزير اذا صارا ملحا بوقوعهما
فى المملحة وطهارة العذرة اذا صارت ترابا بمرور الزمان علق صاحب
الايضاح الطهارة فيها على عدم اشتراك الاجسام وعدم بقائها
كما هو مذهب النظام وكما فى مسئلة انضمام السُلت الى الحنطة الموافقة
له طبعا لا الى الشعير المشابه له صورة فى الزكوة علقه على اتحاد المادة
والصورة الجسمية ولزوم اتحاد الحقيقة عند اتحاد الطبيعة الصادرة
عن الصورة النوعية وكما فى مسئلة وجوب رد العصير المغصوب بعد
صيرورته خلا الى مالكه قال صاحب الايضاح والتحقيق ان
هذا يبتنى على ان الذوات هل هى متساوية واختلافها باعراض واحوال
كمذهب الجبائيين او متخالفة كمذهب ابى الحسين فعلى الاول يجب رده

وعلى الثانى لا يجب لانه غير المغصوب وكما فى مسئلة استحقاق الاجرة على
العمل فى العين التالفة عند الاجير من غير تفريط قال فيه والتحقيق انه
هل هو علة معدة للصفة الحاصلة المقصودة كقول ابى الحسين البصرى ومن
تبعه من المعتزلة باحتياج الباقى الى المؤثر او علة فاعلية كما قال المرتضى و
من ذهب الى استغناء الباقى عن المؤثر من المعتزلة فعلى الاول الاجارة تقع
على حركاته وتعالى الله تعالى يفيض الصفة الحاصلة بعد ذلك عند تمام
الاستعداد بالعمل فيستحق الاجرة وعلى الثانى ان قلنا انها تحدث
على ملك المالك ابتداء احتمل استحقاق الاجرة لانه ادخل فى ملكه
العوض ويده نيابة عنه ويد امانة فكان كالوكيل او المستعير و
يحتمل عدمه لعدم وصولها اليه وفى المعاوضة لا يستحق تسليم
العوض الا بتسليم الآخر ولان وجودها كعدمها وان قلنا انها
تحدث على ملك العامل وتنتقل منه الى المالك ليقع المعاوضة
والانتقال على موجود فلا يستحق العامل اجرا وكما فى مسئلة الوصية
المطلقة للاخوة هل يعتبر فيها رعاية تاكد القرابة فيفضل الاخ من
الابوين على الاخ من الام كما فى الميراث ام لا فبنى تحقيقها على تحقيق
معنى التشكيك هل هو باعتبار اجتماع الامثال او الاضداد او باختلاف
الانواع فتدبر هذا ما ساعد عليه الوقت من بيان طريقة اهل

الاجتهاد وغيرهم مع رعاية بعض نوع توسط بين الاجمال المخل والتفصيل
الممل وسيجيء لبعض هذه المباحث تفصيل مناسب في محله ان شاء الله تعالى
وينبغي ان نختم الكلام هنا بوصية هي ان المناسب لاهل الورع وارباب
التقوى من الطائفتين ان يراعي في العمل بالاحكام الشرعية ما تيسر له
من الاحتياط المندوب اليه المرغب فيه بالاتفاق فيختار في المسائل
المختلف فيها مهما امكن طريقا لا يعارضه رواية ولا يرده دراية متفق
في حسنه الاراء والاثار ويشهد على صحته الفتاوى والاخبار
فانه مسلك لا ريب فيه وسبيل لا عيب عليه وفقنا الله تعالى لاتباع
الحسنات واعاذنا من ارتكاب السيئات والتورط في الشبهات

وصية في رعاية الاحتياط في الاعمال مهما امكن

الاجماع

هو عبارة عن اجتماع خواص طائفة على حكم علمي او عملي حقيقة او حكما
وبعبارة اخرى اتفاق الكلمة او ما في حكمه من اعيان قوم في امر عقلي
او نقلي والمبحوث عن اجماعهم المطلوب معرفة مواقع اتفاقاتهم
بالاستقراء اما العقلاء او ارباب الملل او اهل ملة او جمع منهم والمشهور
في تعريفه عند الاصوليين من العامة كابن الحاجب في المختصر اجماع
المجتهدين من امة محمد ص في عصر على امر وبعضهم زاد عليه الى انقراض
العصر وبعضهم زاد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وعرفه الغزالي

تعريف الاجماع باشتمل اجماعات العقلاء وارباب الملل وجماعة من اهل ملة كالامامية

باتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية والعلامة رحمه الله في
التهذيب باتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه واله
على امر من الامور والظاهر من عدم اشتمال هذه التعريفات على بعض
الاجماعات من الطوايف المذكورة ان منظورهم هنا تحديد ما هو
حجة منه في اثبات الاحكام الشرعية فعلى هذا لا يناسب خروج اجماع اهل
المدينة عن تعريف ابن الحاجب لكونه حجة عنده وكذا خروج اجماع خصوص الاماميه واجماع
العترة عن تعريف العلامة لذلك الا بتكلف فلا تغفل وستحيط
بعد الاطلاع على مباحثه بفوايد اكثر القيود وعوائده في تلك التعريفات
فتفصيلها هنا تطويل بلا طائل وانما العمدة هنا النظر في امور اربعة
مختلف فيها **الاول** امكان ثبوته نقل عن النظام وبعض الشيعة
القول باستحالته مستندا بان الاتفاق المذكور فرع التساوي في
نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار مانع عن ذلك عادة و
بان الاتفاق اما عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله الينا او عن
ظني فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح واجيب بمنع هذه
المقدمات فانها استبعادات **الثاني** امكان حصول العلم به فان
المنكرين للاجماع زعموا انه على تقدير ثبوته في نفسه لا يمكن ثبوته عنهم
والعلم باتفاقهم قالوا في بيانه ان العادة قاضية بانه لا يتفق ان

كلام على ابن الحاجب والعلامة في عدم جامعية تعريفهما للاجماع

عن كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم
الفلاني ومن انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن
تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا يلزمه الموافقة او
المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في مطمورة او خموله
فلا يعرف له رأي او كذبه في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون
اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في ان واحد بل في
زمان متطاول فيجوز تغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول
الاخر به فلا يجتمعون على قول في عصر وقال الفخر الرازي في المحصول
ايضا انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل الثالث
نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه انه مستحيل عادة لان
الاحاد لا تفيد العلم به فتعين التواتر ولا يتصور اذ يجب فيه استواء
الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع
المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر
وهكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا قال العضدي في شرح
المختصر بعد نقل ذينك الدليلين عن جانب المنكرين والجواب عن
عن شبهة المقامين واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة

فانا نعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع
على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان
انتهى ولا يخفى ان المثال لا يناسب ما هو المقصد في هذا المقام فانه يمكن
ان يدفع بان امثال هذا من الامور التي لا شبهة فيها فعلمنا بالاجماع عليه
من جهة علمنا بانه مما لا يخالف فيه عاقل لا من جهة السماع وتطابق الاخبار
وتتبع الاثار كما هو المطلوب ولهذا اعترض بعض الافاضل وافاد في رد هذا
الجواب ان هذه الاحتمالات قريبة الوقوع لا بد لنفيها من دليل واين الضرورة
حتى يصادمها والتحقيق ان المطالب ان كانت من الضروريات كوجوب الصلوات
الخمس وامثاله او من النظريات القطعيات مما يقوم عليه الدليل القطعي فيمكن
الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل والتفحص بل بطريق العقل
من حيث انه لما كانت حقية الحكم ظاهرة للعقل بحيث لا يكاد يخفى على مجتهد
يحكم العقل بانه لم يخالف فيه احد من المجتهدين قطعا فيحكم بالاجماع على هذا
الحكم ولا يخفى ان في امثال هذه المطالب لا يحتاج الى الاجماع ولا يبحث عنه
فيها فامكان الاطلاع على الاجماع فيها لا ينفع في شيء ولا يضر النافي للاطلاع
اذا كان مراده نفي الاطلاع على الاجماع المفيد وان لم يكن كذلك بل كانت
من المطالب النظرية الغير المقطوع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية مما
يستدل عليها بالاجماع ويحصل العلم بالحكم فيها من الاطلاع بالاجماع

كلام على العضدي في عدم
انطباق مثاله للمطلوب

كلام على بعض الافاضل في الاعتراض
بمثال العضدي

لا بالعكس فالحق ان الاطلاع على الاجماع عليها متعسر بل متعذر خصوصا

بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار الاسلام فى المشارق والمغارب

وكثرة العلماء والمجتهدين اذ طريق الاطلاع فى هذه المطالب منحصر فى التفحص

التام الذى لا يخرج عنه احد من المنتشرين فى المشارق والمغارب مع عدم

خفائهم وعدم كذبهم وضبط التاريخ ولا يتفق عادة مثل ذلك لاحد من

البشر فضلا عن ان يكون بتلك السهولة التى زعمها الفقهاء حتى ادعوها

فى اكثر المطالب والاحكام وما قال الفاضل الشيرازى من ان تلك الوجوه

لا تجرى فى الاجماع المنعقد فى اوايل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن

المجتهدين ففيه نظر اذ يجرى فيه احتمال الكذب فى قولهم رأى كذا للتقية

وغيرها ولا يمكن التفصى عادة عن هذا الاحتمال فى شىء من المواضع انتهى

كلام بعض الافاضل والتحقيق فى هذا المقام ان العبرة فى الاجماع

ليست بالاراء كما توهم بل الدلايل على حجيته عقلا ونقلا كما ستعرف انما تدل

لو تمت على امتناع اجتماع كلمتهم على الباطل وهو المناط لها وان امتنع

اجتماع ارائهم ايضا عليه وان الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول

العلم باتفاقهم على حكم يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم

سيما مع انضمام القراين الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لقولهم

فى تلك المسئلة مخالف لظهر منه اثر ولكان ينقل الينا وهذه المقدمة

بيان ان اتفاق الاراء غير معتبر فى الاجماع كما توهم بعض

سيما

سيما المنطقيون والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا

يشك فيها اهل الانصاف ويستعملونها فى المطالب العظيمة كما انهم فى الاستدلال

على وقوع عجز العرب عن معارضة القران قالوا لو قدروا على المعارضة

لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف والعلم

بجميع ذلك قطعى كساير العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة

مع القدرة عليها او عارضوا ولم تنقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة

الالتفات والاشتغال بالمهمات انتهى ومن هذا القبيل ما نقل عن

امير المومنين عليه الصلوة والسلام انه قال لمحمد بن الحنفية ما مضمونه

لو سئلت عن دليل على وحدة الاله فقل لو كان اله اخر لظهر منه اثر

دال فان اجماع بعض الطوائف على حكم لا سبيل للعقل اليه معلوم

عندنا من طريق التتبع بلا ارتياب كاجماع الامامية رضوان الله عليهم

على حلية المتعة واجماع الزيدية على اعتبار الخروج بالسيف فى الامام

بلا قدح لقيام الاحتمالات المذكورة فى حصول العلم المذكور فيحمل سكوت

بعض خواصهم عن التصريح او ما يجرى مجراه على الرضا به فهو فى حكم

الموافق للمصرحين كما اشرنا اليه فى التعريف ولهذا معنى قول العلامة الحلى

رحمه الله فى النهاية فى دفع ما مر من كلام الفخر الرازى انا نجزم

بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما

ثم ذكر المحقق الاسترابادى فى الفوائد المدنية

وفى نهج البلاغة ما يدل عليه فى وصيته للحسن عليه السلام

قال يا بنى انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله ولرأيت

اثار ملكه وسلطانه ولعرفت افعاله وصفاته انتهى

وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار انتهى فلا يرد ما اورد عليه
بعض الافاضل من انه ان كانت تلك المسايل من قبيل المطالب القطعية
الضرورية او النظرية العقلية فلا ينفع وليس الكلام فيها وان كانت
من قبيل المطالب الفقهية الاجتهادية فدعواه محل اشكال وادعاء العلم
الوجداني فيه لا يخلو عن بعد فتامل انتهى **الرابع** حجية **اما** اجماع الطائفة
الاولى وهم العقلاء على حكم عقلي فان كان ضروريا او ما يجري مجراه
من النظريات السهلة الحصول كقبح الكذب الضار ولوم المجبور وحسن
العدل والصدق النافع فليس هو لذلك الاجماع بل انما يكون الامر
بالعكس فان العقل يحكم بمجرد ملاحظة الحكم بدون تتبع لحال العقلاء
بانهم يجب ان يحكموا به وهو ظ وان كان نظريا مشوبا بشبهات كتعدد
السموات وما يشبهه فالتحقيق ان اجماعهم عليه حجة قطعية فيثبت الحكم
به عند العقل ولا يحتاج معه الى تجشم نظر لاثباته فانه من المعلومات
اليقينية ان الحكم لو لم يكن موافقا لنفس الامر لم يتفق اجتماع العقلاء
عليه مع اختلاف دواعيهم واغراضهم وقرايحهم وعاداتهم التي نرى
بسببها اختلافات غريبة بينهم بل مكابرات صريحة منهم في بعض الامور
الضرورية فكيف يتصور ان يتفقوا على خلاف ما في نفس الامر ويصطلحوا
عليه بدون نزاع وجدال مع ان بينهم انبياء وحججا معصومين عن الخطاء

بيان حجية اجماع العقلاء

فيظهر

فيظهر بذلك ان ما قال السيد الشريف في شرح المواقف تبعا لما تقدم بعد
نقل دليل الفلاسفة على تعدد الافلاك من ان مبنى ما ذكر من الدليل
على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون
هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في
الماء انتهى انما هو محض اظهار عدم تمامية ما نقل من دليل الفلاسفة
عليه لا ابداء احتمال باعتقاد امكان وقوعه في نفس الامر على ما يلوح من
ظاهره الموهم لموافقة اعتقاد المتشرعة المطابق لقوله عز وجل
وكل في فلك يسبحون فان سباحة الكوكب في الفلك وجواز الخرق
عليه لا ينافي التعدد كيف وظاهر هذه الاية وصريح الايات الاخر
ينادي عليه حتى ان انكاره بل تجويز كونه اقل من السبع الدال عليه
محكمات القران ملحق بانكار الضروريات الدينية فما ذكره المحقق
الدواني في الحاشية القديمة بقوله يجوز ان يكون اثنين بان يفرض
الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في ثخن ممثل واحد بحيث
لا يتحقق السطوح التي يثبتونها بين الممثلات الا بين ذلك الممثل و
ممثل القمر فيحصر الافلاك الكلية في ذلك الممثل والفلك الكلي للقمر
فتامل انتهى محض تدقيق في مقابل تدقيق العلامة الشيرازي
في التحفة بكونها سبعة على الوجه الذي صوره في مقابل تدقيق المحقق

الطوسى باحتمال كونها ثمانية فى مقابلة دليل الفلاسفة على التسعة
مع ان كلامه فى الفلك الكلى لا فى المطلق ثم انه فى نفسه غير تام كما يظهر
مما اوردوا عليه فلا يقدح فى ثبوت السبع **واما** اجماع الطائفة الثانية

بيان حجية اجماع اهل الملل

وهم ارباب الملل فان كان على امر عقلى صرف لا دخل له فيما يتدينون
به فان علم بالقرائن ونحوها ان الانبياء والحجج الذين فى ازمانهم داخلون
فيهم غير مخالفين لهم فالظاهر انه حجة وان لم ينقل عنهم بخصوصهم نص

صهم ﴿﴾

فى ذلك والا فلا وان كان على امر دينى اصلى او فرعى فلا محالة يكون على
شئ ماخوذ من انبيائهم وحججهم وكتبهم السماوية كحدوث العالم وحشر
الاجساد والثواب والعقاب وامثالها من الاصول وكوجوب المعرفة
والاتيان بالعبادات من الفروع فلا شبهة فى حجيته والوجه ظاهر
واما اجماع الطائفة الثالثة وهم اهل ملة واحدة فان كانت غير
ملة الاسلام فاجماع اهلها كاليهود او النصارى على حكم غير منسوخ هو
كاجماع اهل الملل فى الحكم واما على حكم منسوخ فلو حجة لهم لا لغيرهم
وان كانت ملة الاسلام الناسخة لجميع الملل فاجماع اهلها حجة مطلقا
وهذا المقام هو الذى يتكلم فيه الاصوليون اثباتا ونفيا فان النظام
من العامة وبعضا من الشيعة وطائفة من الخوارج انكروه والتحقيق
فى بيان حجيته ان يقال قد دلت البراهين القطعية على عدم خلو

بيان حجية اجماع المسلمين على طريقة الخاصة

الزمان

الزمان من معصوم كما تقرر فى محله فاذا فرض ان خواص جميع الامة اتفقوا
على حكم بلا مخالف فلكون المعصوم بينهم وهو اخص الخواص يجب ان يكون الحكم
حقا لعدم جواز الخطأ عليه وهذا الدليل العقلى هو المعتمد فى حجيته عند
الخاصة ويدل على حجية اجماع الطوائف السابقة ايضا كما مرت الاشارة
اليه قال الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى الزبدة عند ذكر تعريف القوم
للاجماع المشتمل على قولهم من هذه الامة ولو اسقطنا قولنا من هذه
الامة لم يضر بنا على ما نعتقده من عدم خلو الزمان عن المعصوم فليس
عندنا عصمة الامة عن الخطا من خواص نبينا ص واما مخالفونا فحيث جوزوا
الخلو عن المعصوم جعلوا عصمة الامة عن الخطا من خواصه ص وخصوا
العصمة عن الخطا بهذه الامة فاختص الاجماع الذى هو حجة بهم واما
نحن فلا نخصه بهم لدخول المعصوم فى كل زمان فيهم فان قلت كلام
العلامة فى اول كتاب النكاح من القواعد وغيره صريح فى ان عصمة
الامة من خواص نبينا ص قلت الذى نقلته عن والدى قدس الله روحه وهو نقله عن مشايخه ان المراد بتلك العبارة ان امة نبينا
صلى الله عليه واله معصومون عن المسخ والخسف دون امم الانبياء
الباقين وبهذا يندفع اعتراض الشارح المحقق الشيخ على طاب الله
ثراه على العلامة عطر الله مرقده ان اختصاص العصمة بامة

بنبيا ص لا يوافق مذهب الامامية من عدم خلو عصر من الاعصار عن المعصوم

فان العلامة لم يقيد عصمتهم بكونها عن الخطاء فيحمل كلامه على ما نقلناه

عن المشايخ لا انه لئلا يلزم مخالفته لما اجمع عليه الامامية انتهى ولا يخفى

ان عدم جواز خلو زمان عن معصوم لا يستلزم عصمة كل امة في كل

زمان عن الخطا لامكان انحصار المعصوم في بعض الازمنة السابقة

في نبي ذلك الزمان فيجوز تح على جميع امته الخطا فعلى هذا يكون عصمة

الامة عن الخطا من الخواص الاضافية لنبينا ص وان لم يكن من خواصه

الحقيقية فلا يلزم خلوا امثال ما ورد عنه ص من قوله لا تجتمع امتي على الخطا

كما سيجي في جملة دلائلهم النقلية على حجية الاجماع عن وجوه التخصيص

مطلقا فاحفظ هذه الدقيقة فان توجيه التخصيص هنالك محتاج الى

مثلها واما العامة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصروا على القول

بحجية اجماع امة نبينا ص واستدلوا عليها بدلائل عقلية ونقلية اما

العقلية فمنها ما قرره العضدي تبعا للحاجبي في شرح مختصره بقوله

انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان

العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء والمحققين لا يجمعون

على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع

فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء

المخالف

المخالف له حقا وهو نقيض حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب انتهى

ثم ذكر نقضا على هذا الدليل ودفعه بقوله واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة

على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى على

ان عيسى قد قتل ووجه وروده ظ الجواب ان اجماع الفلاسفة عن نظر

عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات

والفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع

اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوايل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله

بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود

وانتفاؤه ظ انتهى ثم ذكر توهم ورود دور عليه ودفعه بقوله لا يقال على

اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتم

الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد

اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على

المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو

وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون

ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع

ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فاجعلنا

وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته

كلام مع الشيخ البهائي ره في وجوب عصمة كل امة من الخطا

ايرادات على الحاجب والعضد في تقرير الدليل العقلي على حجية الاجماع

فاندفع الدور انتهى ولا يخفى ما يرد على جميع هذه المراتب اما على الاصل فبانه
يتوقف لو سلم انهم اجمعوا على تخطئة المخالف فلا نسلم انها من قطع وجزم وكيف
يمكن ان يحصل العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان يعرف اعتقادهم المحتمل
للقطع والظن فلا يبقى بعد القدح في القطع المذكور للمستدل الا دعوى
اتفاق جمع كثير على امر هو تخطئة المخالف فلو امكن القول بحجية مثل ذلك
الاتفاق باعتبار انه يجب ان يكون عن قاطع لكان اجراء مثل هذا في
اصل المطلوب اظهر واحضر واسلم فيرجع الى الاستدلال المشهور المذكور
في المختصر وشرحه المردود فيهما قال العضدي استدل امام الحرمين على
حجيته بان الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة
تقضي بامتناع اجماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو المطلوب
الجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا
دق فيه النظر واما في القياس الجلي واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل
بالظواهر فلا انتهى واما على دفع النقض فان يقال ان الناقض لو
ادعى ان هذه الطوائف ايضا اجمعوا على القطع بتخطئة مخالفيهم لكان
الدفع غير متجه الا بنوع من التحكم فانهم فالاوجه في هذا المقام عدم
تسليم اتفاقهم خصوصا بالنسبة الى اليهود والنصارى فان الظاهر انهما
لم يخلوا عن معتقد للحق فيه قط وان كان الاكثر منهما على هذا الباطل

ذكر دليل عقلي آخر من الحاجب والعضد على حجية الاجماع مع ما يرد عليه وذكر كلام بعض الافاضل في هذا المقام

واما على دفع الدور فبان يقال لو امتنع عادة خلو مثل هذا الاجماع
عن وجود نص لامتنع في اصل الاجماع المطلوب ايضا بلا ثبوت فرق كما عرفت
فلا يندفع الدور ولا يتجه القول به هنا مع الورود فيه على امام الحرمين هناك
فتدبر ومنها ما قرره ايضا بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع
واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على
غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه ممتنع عادة ثم انه اورد
على هذين الدليلين ان مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد
التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا
فاجاب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط
فانهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدد
التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صح
على ان اكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كذلك
انتهى ولا يخفى امكان المنع والمناقشة في بعض هذه المراتب ايضا فلا
تغفل قال بعض الافاضل بعد ذكر خلاصة هذين الدليلين مع ما ذكر
في ذيل الاول من دفع النقض بالفلاسفة وغيرهم فان تولد هذا الدليل
والفرق عند التتبع والانصاف ليس الا من قبيل الخطابيات الضعيفة التي
لا تكفي في المطالب الظنية فضلا عن المطالب التي يحتاج فيها الى القطع فان

العلماء الذين اتفقوا ثم معلوم ويحكم بحكم حسن الظن ان لهم دليلا قطعيا
على هذا المطلب ادلة معظمهم كالشافعي وابي حنيفه والغزالي والاستاد
ابي اسحق الاسفرايني وامام الحرمين والقاضي الباقلاني وغيرهم مذكورة
في كتبهم منقولة عنهم في الكتب المتداولة مع الاعتراضات الواردة عليها
بحيث لا تقبل الدفع فلا تكون ظنية فضلا عن ان تكون قطعية ودعوى ان
يكون لهم دليل قطعي على ذلك وان لم ينقل هذه الادلة الضعيفة فبعيد
غاية البعد فالظاهر ان باعثهم على الحكم المذكور الشبهات المنقولة عنهم
وهذه الشبهات التي في نظرهم هي البراهين الحقة كافية لحكمهم القطعي
بذلك كالحكماء وما قالوا ان الاشتباه لم يقع في الشرعيات فضعيف كيف
وقد وقع لاصحاب هذه الادلة باعتراف المعترضين على دلائلهم ولو كان
المراد من العلماء الصحابة والتابعين فالظاهر انه لم ينقل عنهم تخطئة المخالف
وتقديمه على القاطع بل اصطلاح الاجماع والقاطع والظني وامثالها
انما تجدد بعد عصرهم حال تدوين الكتب وتكثير الابحاث والاجتهادات نعم
ما ادعى الغزالي من التواتر المعنوي في قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء
لو ثبت لكان عمدة ما يمكن التشبث به في هذا المقام لكن التواتر امر
وجداني يختلف بالنسبة وانما ينفع لمن حصل له ولا ينهض حجة على الغير
فتامل انتهى واما النقلية فمنها ما استدل به الشافعي وهو قوله تعا

مع نقل م

ذكر الدلايل النقلية على حجية الاجماع مع ما ورد وما يمكن ان يورد عليها

ومن

ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا تقريره انه تعا اوعد باتباع غير
سبيل المومنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح
الى الحرام في الوعيد فيجب اتباعه واعترض عليه بوجوه كثيرة منها احتمال
وجوه من التخصيص فيه لجواز ارادة سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته
او في الاقتداء به صار وا مومنين ومنها عدم الملازمة بين تحريم اتباع
غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك
الاتباع ومنها انه يدل على نقيض المطلوب اذ سبيل المومنين وجوب التمسك
بالدليل لا بالاجماع قال السيد المرتضى قدس سره انها تدل على وجوب
اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك
في المعصوم انتهى وبالجملة هذه الاية ليست نصا في المطلوب بل غاية ما
يمكن ان يدعى فيها الظهور فيرجع الى اثبات اصل كلي بدليل ظني هذا فقط
عند من لم يجوزه واما عند من جوزه فاثبت القياس الذي من الاصول
عندهم بالظواهر كالحاجبي سلك هنا في الاعتراض طريقا اخر قرره العضدي
بقوله والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل
المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجية الا به فيصير
دورا انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه قدم بعضها في مبحث الاجتهاد فتذكر

اونيما بهم

ومنها ما استدل به غيره وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة وجه الاستدلال
ان الوسط بمعنى الخير ولا خير في المتفقين على الخطأ واورد عليه ان المراد
بالشهادة في الاخرة كما قاله المفسرون وهم فيها عدول خيرون فلم يثبت خيريتهم
وعدالتهم في الدنيا سلمنا لكن الاية لا تدل على خيريتهم وقبول شهادتهم في
كلما يقولونه مع ان حكمهم ليس بشهادة بل هو قول عن اجتهاد وايضا فتجويز
وقوع الخطأ منهم احيانا لا ينافي عدالتهم في كونهم خيرا من غيرهم ولا يوجب
عدم قبول شهادتهم كشهادة العدول في الحقوق انتهى ومنها ما نقله
العلامة في التهذيب وهو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الاستدلال به ان لام الجنس تقتضي الاستغراق
فتدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ لكانوا
امرين بالمنكر ناهين عن المأمور وهو ينافي مدلول الاية ورد بان
الخطاب لبعض الامة فيحمل على المعصوم وبان المفرد المحلى باللام بلام التعريف
كالمعروف والمنكر لا يدل على العموم ومنها ما استدل به الغزالي وهو
قوله ص لا تجتمع امتي على الخطأ وقرره بوجهين احدهما انه متواتر معنى لوقوع
روايات كثيرة بمعناه نحو لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة من
امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال يد الله على الجماعة

المسيح عيسى ع والدجال لشومه بگشته مسكين سره روحی

من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك وثانيهما انه مما تلقاه الامة
بالقبول فلولا انه صحيح لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبوله واستحسن
الحاجبي الاول واورد على الثاني ان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد و
انكر العلامة رحمه الله في التهذيب تواتره ولا يخفى ان ما قيل من ان كون الاجماع
حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين يمكن ان يكون مبنيا على اعتقاد التواتر
في هذا الخبر الدال على حجيته لا ان كون حجيته في نفسه من ضروريات الدين كما توهمه
بعضهم واورد عليه انه سفسطة فتأمل فان قلت كيف شاع الاستدلال
بالنقليات على الاجماع او نحوه مع انه من المواضع المطلوب فيها اليقين وان
المعتزلة وجمهور الاشاعرة اتفقا على عدم جواز افادتها اليقين اصلا
قلنا القائل بعدم افادتها اليقين تمسك بامور ضعيفة معلومة البطلان
غايته تحريرها ان افادتها اليقين موقوفة على العلم بالوضع والارادة
والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها تثبت برواية
الاحاد كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز
الخطأ على العرب وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثاني
يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص ونحوها
والكل لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه ثم بعد الامرين لا بد من العلم
بعدم المعارض العقلي الذي وجب تقديمه على النقلي لئلا يلزم العمل

بل زعمه الاستدلال بالنقليات على الامور العقلية

بها او بنقيضهما او بتقديم الفرع على الاصل لكن عدم المعارض العقلي غير
يقيني اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود فقد
تحقق ان دلالة الادلة النقلية تتوقف على امور ظنية فتكون الدلالة
ايضا ظنية هذا هو نهاية ما يمكن ان يحرر مقصودهم والجواب عن
جميع ذلك ظاهر فان كل ظني من حيث هو يمكن ان يفيد اليقين بمساعدة
انضمام القراين الحالية والمقالية كيف لا ولا نشك في علمنا بان استعمال
لفظ الارض والسماء ونحوهما في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كان في معانيها التي يراد
منها الان والتشكيك فيه سفسطة وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع
والامر واسم الفاعل وغيرها وكذا في رفع الفاعل ونصب المفعول
وجر المضاف اليه فيمكن ان يفيد مثل هذه العلوم الحاصلة لنا بالتواتر
ونحوه علما يقينيا بالمراد واما المعارض العقلي فقد نعلم انتفاءه اذا
علمنا ان القايل صادق فقد ثبت امكان استفادة اليقين من الدلايل
النقلية عموما بلا فرق بين المطالب العقلية او الشرعية في ذلك فتوقف
صاحب المواقف في عدم الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض
العقلي توقف يشبه الوسواس فانا اذا علمنا صدوره عمن لا يجوز كذبه
عقلا وعلمنا انتفاء ساير الاحتمالات بالقراين لا شك انه يحصل جزمنا
بانه موافق لنفس الامر ومعلوم ان الموافق لنفس الامر حق لا شبهة فيه

كلام مع صاحب المواقف

نعم

نعم حصول العلم منها بالعقليات التي هي المبادي بالنسبة اليها كالتصديق
بوجود الصانع وبعض صفاته كالعلم والقدرة وانتفاء القبيح في اقواله
وافعاله الموقوف عليها الاستدلال بصدق القايل بها محل توهم دور
لكنه يمكن ان يدفع بانه بعد مشاهدة المعجزة او تواترها نجد في انفسنا
علما قطعيا بصدق من اتى به سواء كان بديهيا او استدلاليا يشبهها
بعضا يا فيا سابقا معها بدون توقف على شي منها حتى انه حاصل ايضا
لمن لم يعرف الصانع وصفاته اصلا وانكار ذلك يكاد يكون مكابرة فما
نقل السيد الشريف في شرح المواقف عن الفخر الرازي من انجزامه بعدم
جواز التمسك بها في العقليات مطلقا وفاقا لما يحضا رافادتها اليقين
في المسايل النقلية كالاجماع وخبر الاحاد انما هو لنصرة جمهور الاشاعرة في
الجملة كما هي دابه مع انه قد صرح باطلاق افادتها اليقين في الاربعين
وما افاد في هذا الشرح قاصدا به الرد على التفتازاني القايل بعموم الافادة
في شرح المقاصد فقال ان النقلي يجوز ان يكون من الممتنعات فلاجل
هذا الاحتمال انما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي
في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة
العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة
من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها انتهى مدفوع

كلام مع شارح المواقف

عامراد قطعية صدق القايل بدفع الاحتمال المذكور لان من يمتنع عليه
الكذب لا يمكن ان يخبر عما يستحيل وقوعه والا لزم احد المحالين وقوع المستحيل
او كون الصادق كاذبا فتامل وبالجملة ظهر مما فصلنا ان غاية ما تشبث فيه
بعض الاذكياء في هذا المقام هي افادتها اليقين في غير الشرعيات واما فيها
كالاجماع كما صرح به الفخر الرازي فهو امر ثابت بينهم حتى انه ينبغي ان يجعل
انكار الاشاعرة والمعتزلة ايضا ههنا على افادتها اليقين في العقليات
الصرفة لظهور ان مدار اكثر استدلالاتهما في الشرعيات عليها فتدبر

تحرير حجية اجماع الامامية ودفع التوهمات الواقعة من القوم في هذا المقام ٥

واما اجماع الطائفة الرابعة وهم جمع من اهل ملة واحدة فقول هذا الجمع
ان لم يشتمل على قول معصوم فلا وجه لحجية اجماعهم وان اشتمل عليه فهو
حجة باعتباره والامامية رضوان الله عليهم انما يعتدون باجماعات
الطائفة بهذا الاعتبار قال السيد المرتضى قدس سره في الانتصار ومما
يجب علمه ان حجة الامامية في جميع ما انفردت به او شاركت فيه غيرها
من الفقهاء هي اجماعها عليه لان اجماعها حجة قطعية ودلالة موجبة للعلم
فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى او طريقة اخرى توجب العلم
وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى والا ففي اجماعهم كفاية
وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام الذي
دلت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطاء

فقول

في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا
صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا انتهى فان قلت الاجماعات
التي يدعيها علماء الامامية في كتبهم لها صورتان احديهما ما يكون
منعقدا في زمان ظهور ائمتهم عليهم السلام والثانية ما يكون منعقدا
في زمان الغيبة فالاولى مما يتصور انعقاده حيث يرى شخص المعصوم
ويسمع كلامه واما الثانية فكيف يتصور مع غيبته وعدم علم احد
بمكانه بل عدم جواز مشاهدته في زمان الغيبة الكبرى حتى على سبيل
الندرة ايضا على ظاهر ما روي عنه ع من التوقيع المشتمل على قوله
فقد وقعت الغيبة التامة الا فمن ادعى المشاهدة قبل خروج السفياني
فهو كذاب وايضا كيف يمكن الاطلاع على دخوله فيهم بل على وقوع الاتفاق
من جميعهم مع انتشارهم في الافاق قلنا التحقيق ان معنى دخول المعصوم
في الاجماع ليس الا ان قوله عليه السلام يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين
وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم بل ولا كونه في احد
ازمانهم فان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة غير موقوف على دخول
حضور امام العصر ع في اقوالهم بل ربما انعقد على طبق قول غيره من
الائمة الماضين عليهم السلام فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذه الدقيقة
لم تحتج الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما قيد به العامة تعريفا تهم له

فمن ح

وجوب ح

من قولهم فی عصر بل لو الا قید به لکان مخلا الخروج هذه الصورة برمع انها
العمدة فی هذا الباب وانما یحصل الاطلاع منا علی موافقة قولهم لقولهم
بالقراین والاثار المعلومة بالتتبع الدالة علی ان اتفاق هذه الطائفة
لا یکون الا علی طبق ما ثبت عندهم من قوله ع قال الشیخ الطوسی ره
فی العدة قد لا یتعین لنا قول الامام فی کثیر من الاوقات فنحتاج حینئذ
الی اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فیهم انتهی واما
اطلاعنا علی اتفاقهم فسهل عند التتبع لاثارهم وقد یوت الاشادة
الی ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطریق علی وجه لا اشك فیه
فتذکر فظهر من هذا التحقیق وجه دفع ما توهم بعض الفضلا فی هذا
المقام من ان الاجماع قد یطلق علی اتفاق جمع علی امر نقطع بان احد
المجمعین هو المعصوم ولکن لا یتمیز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما
لا یکاد یتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغیبة کان ظاهرا مشهورا عند
الشیعة فی کل عصر یعرفه کل منهم وبعد الغیبة یمتنع حصول العلم بمثل هذا
الاتفاق وکذا ما قیل ان ضبط الاجماع انما یتصور حین حضور الامام
واما فی غیبته فلا نعلم وکذا ما ذکر بعض الافاضل بعد ما مر ذکره عنه من ان
الاطلاع علی الاجماع المعتبر عند العامة محل اشکال بقوله واما علی ما ذهب
الیه اصحابنا الامامیة من ان حجیة الاجماع باعتبار دخول المعصوم

لا من حیث هو اجماع فالاطلاع علی الاجماع الحجة اشد اشکالا خصوصا فی زمن
الغیبة فان الاطلاع علی اقوال الشاهدین متعسر فضلا عمن غاب غیبة لا یعرف احد
شخصه ولا مکانه فکیف یعرف قوله وکونه داخلا فی جملة الاقوال وکذا ما ذکره
ایض بقوله واما ما ذکره بعض متاخری اصحابنا من انه یمکن الاطلاع علی الاجماع
فی زمان قریب من زمن الائمة علیهم کزمان متقدمی اصحابنا ففیه اشکال ایض
لانهم ان علموا خصوص قول الامام ع فلا فایدة للاجماع ولا اثر له لان المطلوب
بالاجماع عندنا تحصیل الاطلاع به علی قوله ع فاذا حصل فلا فایدة فی قول
الاخرین ولا فی نقله وان لم یعلموا خصوص قوله علیهم فعاد الصعوبة
المذکورة اذ لا بد ح من العلم بعدم خروج احد من المجتهدین الموجودین
فی العالم من الحکم حتی یعلم دخول الامام ولا یکفی العلم بقول المجتهدین
المعلومین النسب فلا فرق بین قرب الزمان وبعده فی ذلک الا ان یقال
یمکن علم المتقدمین بکون الامام فی جماعة محصورین کاهل بلد او
اهل بیت مثلا ولا یعلموا خصوص قول الامام ع لکن علموا ان کل هذه
الجماعة متفقون علی قول فحصل علمهم بالاجماع المصطلح عند الامامیة ولا
حاجة الی تتبع غیر هذه الجماعة وح یظهر الفرق بین حال المتقدمین
من الاصحاب ومتاخریهم اذ لا یمکن ذلک بالنسبة الی المتاخرین فتامل
وکذا ما ذکره بقوله ان دعوی الاجماع فی کلام المتاخرین من غیر نقل

عن المتقدمين لا تستقيم الا على تاويل فى معنى الاجماع مثل ما ذكره الشهيد رحمه الله
فى الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او عدم الظفر بالمخالف وامثال لم وكثرة
الاجماع فى كلام المتقدمين ايض تشعر بان مرادهم بالاجماع احد ما ذكر
من التاويلات اذ ما ذكرناه فى بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لا اشك فى
ندوره فوقوعه ولا يخفى ان فى حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام
اشكالا وغاية ماذكر فى بيان حجيتها ان علاتهم تمنع الاقتحام على الافتاء
بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وفيه تامل لا يخفى
انتهى وايض ظهر ضعف ما جزم به بعضهم من ان فى زمان الغيبة اذا
اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو لا
يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى الحق انتهى وذلك لانا لم نجوز
الاتفاق منهم على امر غير ثابت اصلا حتى يحتاج الى هذا التكلف البعيد
الذى طعن فيه لاجله بعض الفضلاء بقوله وبطلان هذا مما لا يحتاج
الى البيان بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور فتامل هذا هو
اصول المباحث المهمة للاجماع وله مسائل اخرى مختلف فيها هى عند لم
فروعها فينبغى التنبيه على ما هو اهم منها لتكميل البصيرة فى المطلوب
فنمهد اولا مقدمة هى ان الاصوليين بعد تعريفهم الاجماع بما عرفت وسياق
الكلام فى دلايل حجيته على وجه يوجب انحصاره فيما يكون المجمع عليه

حكما

حكما قطعيا دا وابعض الاتفاقات الذى لا يشمله تعريفاتهم مع كونه معولا عليه
فيما بين بعض قدمائهم فسامحوا فسموه الاجماع ايض توسعا ومن هذا القبيل
تسمية المشهور وما يشبهه اجماعا كامر وايض لما لم تكن تلك الاجماعات حجة
بالمعنى الذى استعملوها فى الاجماع الحقيقى وهو ما يكون موجبا للعلم اليقينى
احتاجوا الى توسع فى لفظة الحجة ايض فاستعملوها فى معنى مطلق الدليل
الشامل للظنى المستعمل فى الفقهيات بينهم وبالجملة كل مسئلة موضوعها
الاجماع ومحمولها الحجة ايجابية او سلبية يحتمل باعتبار معنييهما فى بادى
النظر اربعة احتمالات اما ان يكون المراد فى كل منهما معناه الحقيقى او
معناه المجازى او فى الموضوع الحقيقى وفى المحمول المجازى او بالعكس
فلخلطهم وعدم التصريح بمقاصدهم عند استعمالات هذين اللفظين
الا نادرا ربما يشتبه الامر على غير المحصلين فيمكن ان يقعوا فى النزاعات
اللفظية فارى ان اشير الى المقصود فى مواقع الاشتباه توضيحا للمرام
وتنبيها على مزال الاقدام فنقول من المسائل المختلف فيها على
المشهور ان الاجماع المنقول بخبر الواحد هل هو حجة ام لا قالوا انكر
حجيته الغزالى وبعض الحنفية والمراد بالاجماع هنا الاجماع القطعى وبالحجة
الدليل المعمول به فى الفقهيات والمعتمد فى حجيته بهذا المعنى انه ان
لم يكن قطعيته اولى من خبر الواحد فلا اشتراك بينهما ثابت البتة فيجب

العلم به مثله والمنكرون تشبثوا بانه اثبات اصل بالظاهر واجيب بانه اذا
امكن اثبات السنة وهى اعظم الاصول بالظاهر فما المانع فى اثبات الاجماع
به ولا يخفى ان الظ من دليل المنكرين انهم نفوا حجيته القطعية لا الظنية كما هو
المشهود لشيوع استعمال هذا السياق فى امثال انكار حجية الاجماع القطعى بالخبر
الواحد وظاهر ان المراد هناك نفى قطعيته فح لا يقابله الجواب ويكون النزاع
لفظيا ثم على تقدير كونه معنويا يحكى الجواب بانه ان اردتم بالاثبات القطعى
فلا نزاع وان اردتم الظنى فانكاره مكابرة فان الظاهر امارة البتة والامارة
من حيث هى تفيد الظن البتة بل بالاتفاق وقد عورض بقوله ص نحن نحكم
بالظاهر فلظهوره وافادته الظن يجب ان يكون محكوما به قال العضدى
فى شرح المختصر وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره
وحكم الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى الزبدة بفساد هذا الكلام باعتبار
ان اطلاع الواحد على هذا الامر المستبعد من جهة احتمالات استند اليها
المنكرون لحصول الاجماع والعلم به كما مر اقرب من اطلاع الجمع الكثير والجم
الغفير قال بعض الفضلاء القايل بحجية الخبر الواحد والحق التوقف فى الاجماع
المنقول بخبر الواحد لما عرفت من بعد الاطلاع عليه ولاختلاف الاصطلاحات
فى الاجماع فان الظ من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيره اطلاق
الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة ولو

ثبوت م

الاثبات م

زمان

فى زمان الغيبة على امر وح فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة فى كلامهم انتهى
وفيه ما لا يخفى فان الكلام فى هذا المقام مبنى على فرض دعوى الاطلاع من
واحد واحد على اجماع قطعى ونقله الينا ذلك فلا اقل مشتمل هذا النقل
على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فى لم يتوقف فى حجية الخبر
خبر الواحد فكيف يتوقف فى حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لم يجوز
العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهره ومن تبعهما لكان لها وجه
ولكن لم تنقل عنهم بل مدار احتجاجات السيد قدس سره على الاحكام المختلف
فيها على نقل اجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره
من الادلة كما مر وايض قد ظهر مما سبق ان الاجماع الحقيقى هو ما يفيد
القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد ومن تبعه وتبين
ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيه من جهة
حكم العادة فى مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة به فاد تفع الاشتباه
ولزم الوثوق فتدبر وقال الشيخ البهائى ره فى حواشى الزبدة عند نقل
قول الغزالى وبعض الحنفيه بحجية المنقول بالتواتر دون الاحاد ان
المحققين على ان كلا منهما حجة وان كان المتواتر اقوى لانه قطعى
ولى مع القوم فى هذا المقام بحث وهو انهم مطبقون على انه لا يثبت
بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق اراء رؤساء الدين على حكم

ذكر بعض الشيخ البهائى ره مع القوم
فى حجية الاجماع المنقول بالتواتر دوما
يتوهم عليه

واذعانهم عن اخبارهم به وهذا الاذعان غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد
منهم انا نذعن بهذا الامر وتواتر هذا القول عن كل منهم لا يفيد القطع بانه
مذعن به في الواقع لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك
لاصالة عدمهما وسيما الثاني لمصادمته للعدالة فقد ظهر مما تلوناه عليك
ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره
بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل
من الاجماع المتواتر على حدوثه فتامل وتدبر انتهى ولا يخفى ما فيه فان
هذا التعريف للاجماع انما هو موضوع على مذاق المنكرين لحصول العلم به
ومبني على بعض ما توهموه وقد مر مع ما اجبنا عنه والحاصل ان الاجماع
عبارة حقيقة عن تطابق اقوالهم لا اراءهم كما زعموا فلا شبهة في كونه
محسوسا ويؤيده ما مر ان العلم القطعي ببعض الاجماعات من بعض الطوائف
حاصل لنا بالتتبع كاجماع الامامية على حلية المتعة مثلا ولا سبيل اليه الا التواتر
وهو ظ فيستلزم ذلك ان يكون الاجماع المنقول الينا بالتواتر امرا محسوسا
فاندفع البحث **ومنها** اجماع اهل المدينة الطيبة من الصحابة والتابعين
هل هو حجة ام لا ذهب الحاجبي في المختصر الى حجيته اي كونه دليلا ظنيا نصرة
لما التزمه من مذهب مالك المحمول على القول بها على المشهور وقد حمل بعضهم
مذهبه على تقديم رواتهم وبعضهم على حجية اجماعهم على المنقولات

المستمرة

المستمرة كالاذان والاقامة قال العلامة في التهذيب اجماع اهل المدينة
ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم
والا فالحجة في قوله ص واحتجاج مالك بقوله ص ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير
خبث الحديد لا تدل على المطلوب لمنعه اولا ولنفي دلالته ثانيا لاحتمال
كون ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان كونهم بعض المؤمنين
وكذا عدم اشتمالهم على معصوم انما ينفي حجيته القطعية لا الظنية المبنية على
كونهم اعرف من غيرهم بوجوه الادلة من قول الرسول وفعله كما هو المطلوب
بناء على ما قرره العضدي فتامل ثم لا يخفى ان هذا الوجه بعينه يجري في
حجية اجماع اهل البيت عليهم السلم ايضا على فرض عدم عصمتهم كما هو زعم العامة
فنفيهم في هذا المقام الحجية عن اجماعهم مطلقا الظاهر في عدم حجيته الظنية ايضا
كانه مبني على التعصب فان قيل يمكن ان يكون منظورهم في هذا المقام
الرد على ما جعله الخاصة مسئلة ههنا وهو حجيته القطعية ولذا لم يلتفتوا
الى بيان حجيته الظنية بمثل ما ذكروا في بيان حجية اجماع اهل المدينة والا
فالظاهر انهم لم ينكروا ان اجماعهم على حكم يوجب الظن به حتى يحمل على التعصب
قلنا الظاهر ان الخاصة عقدوا هذه المسئلة في كتبهم الاصولية واستدلوا
عليها ردا عليهم لا العكس وانهم ههنا ليسوا بصدد اثبات حجيته القطعية لان
قول كل منهم حجة قطعية عندهم بالدلايل الدالة على عصمتهم المسطورة

كلام مع العلامة في نفي حجية اجماع اهل المدينة

كلام مع العامة في نفي حجية اجماع اهل البيت عليهم السلم

فى كتبهم الكلامية فلا يحتاجون الى اثبات حجية اجماعهم ههنا على حدة وهذا هو
وجه تطويل بعضهم فى هذه المسئلة بنقل روايات المخالفين الواردة فى
تطهيرهم على طبق التنزيل بل يؤيد ذلك تنزلهم فى هذا المقام عن مرتبة دعوى
العصمة لهم واكتفاؤهم فى حاصل نتيجة الدلايل بقولهم ثم عليهم انهم اعرف
بالاحكام وابعد عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم والاهتداء بهداهم
قال الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى الزبدة بحثنا فى هذه المسئلة مع المخالفين
انما هو على سبيل المماشاة معهم فى ان اقوال اهل البيت عليهم السلام عن الاجتهاد ولا
نعتقد انهم معصومون عن الخطأ فلا يقولون عن اجتهاد فظهر ان الخاصة
انما يثبتون ههنا حجية الظنية ولا وجه الا مقابلتهم للعامة فى هذه المسئلة
فلو كان مراد العامة فى هذا المقام نفى حجية القطعية لا الظنية ايضا كما توهم
الموجه لكان النزاع لفظيا فثبت انهم تعصبوا ونفوا حجيته مطلقا ولم يلتفتوا
الى ان ما قالوا فى بيان حجية اجماع اهل المدينة ونحوه يثبت حجية اجماعهم ايضا
بهذا المعنى فنفيها مطلقا مكابرة **ومنها** ندور المخالف للاجماع مع كثرة
المجمعين هل يقدح فى الحجية ام لا رجح الحاجبى عدم القدح فى الحجية بمعنى
كونه دليلا ظنيا وان نفى كونه قطعيا كما فى المسئلة السابقة مستندا بالدلالة
على وجود راجح او قاطع والحق انه لا بعد فيه بالنظر الى من لم يشترط
القطع فى العمل به واكتفى بالراجح كاكثر علمائنا واما من التزم القطع منهم

[margin: ... حجية الاجماع عند ندور المخالف لم يشترط القطع فى العمل به]

كالسيد

كالسيد المرتضى قدس سره فحيث عمسك فى مسئلة باجماع الطائفة مع وجود
مخالف منهم اعتذر عنه بتقدم اجماعهم عليه وشذوذه عنه احيانا كما فعله
فى كثير من مسائل الانتصار بالنسبة الى مخالفة ابى على بن الجنيد ويؤيد ما ذكرنا
ما روى فى باب اختلاف الحديث من الكافى عن عمر بن حنظلة عن ابى عبد
الله عم فى حديث طويل بعد ذكر وجوه من المرجحات بين الراويين
الحاكمين من اصحابنا بين رجلين تنازعا فى دين او ميراث من قوله عم
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من
اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند
اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه **ومنها** هل يجب مستند للاجماع
ام لا فالمذهب المنصور انه لا بد منه لاستحالة تحقق الاجماع على حكم
عادة بدون دليل وتوهم كونه معه عاريا عن الفائدة مدفوع
بان الفائدة سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا يوجب هذا التوهم
ان يكون عن غير دليل البتة وخلافه معلوم قطعا وفرع العامة على
هذه المسئلة انه هل يجوز ان يكون مستنده قياسا ام لا وعلى جوازه
هل هو واقع ام لا فقطع الحاجبى بالاول فى الاول ورجح الاول فى الثانى
فتمثل بامثلة قررها العضدى بقوله كامامة ابى بكر اجمع عليها بقياسها
على امامته فى الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا

[margin: رد ما توهمه الحاجبى والعضدى [illegible] [illegible] الاجماع الى القياس]

وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واذا قتر نحو الشيخ اذا وقع فيه فارة قياسا على السمن واضاف اليها قوله وكحد شارب الخمر وقد اثبته على ع بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترى انتهى ولا يخفى ان بناء شئ من الامثلة على القياس ممنوع بل الظ فى الثلثة الاخيرة وجود نص شامل استغنى عن نقله به واستعمال القياس فى الاخير من على عليه م افتراء او محمول على نوع مماشاة معهم او نحوه كيف وقد روى عنه ع من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل فى الحد برايه ثم كيف وقد انكره الحنفية فى الحدود مع ان ابا حنيفة رئيس القائسين وان دعوى اجماع الامة على الاول مدفوعة بظهور تخلف الاعاظم من الصحابة كما هو مشهور حتى ذكر ابن قتيبة انه لم يبايع ابا بكر من اصحاب رسول الله ص ثمانية عشر رجلا وكانوا رافضة على بن ابى طالب ع وابوذر وسلمان ومقداد وعمار وخالد بن سعيد بن العاص وبريده الاسلمى وابى بن كعب وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم بن التيهان و سهل بن حنيف وعثمن بن حنيف وابو ايوب الانصارى وجابر بن عبد الله الانصارى وحذيفة بن اليمان وسعد بن عبادة وقيس بن سعد وعبد الله بن العباس مع ان بناء الاجماع المذكور على القياس مردود او لا لعدم تحقق غير هذا الفرع من اركانه الاربعة المعتبرة

فيه

فيه عندهم فانه سيما الاصل منفى بما هو المروى المشهور بين الخاصة من انه ص لما استشعر فى مرضه بارادة ابى بكر الامامة فى الصلوة قام مع كمال ضعفه وقصد المحراب متوكيا على على ع والفضل بن عباس فنحاه عنه وتقدم القوم يصلى بهم وروى البخارى باسناده الى عروة عن ابيه انه امر ابا بكر ان يصلى بالناس فى مرضه فكان يصلى بهم قال عروة فوجد رسول الله ص فى نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلى بصلوة رسول الله صلى الله عليه واله والناس يصلون بصلوة ابى بكر انتهى و ثانيا بما اورد عليه الاستاد دام ظله فى حواشى العدة عند تقرير الدليل على امامة على واولاده الاحد عشر عليهم م بابطال غير النص المخصوص بهم من الاحتمالات الممكنة فيما ينعقد به الامامة من الاجماع والبيعة والقياس من انه ان اريد بالقياس مساواة فرع لاصل فى علة حكمه كما عرفه هذا القائل به لزم ان يكون ابو بكر اماما من حين موت النبى ص قبل نصب الامة له على ما فرض اى القياس مع رفع المانع و هو وجود النبى ص ولم يذهب اليه احد من اهل النواصب وان اريد به حال القائس اى الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفه به غيره لزم شبه الدور ولا ينفعه انضمام الاجماع سواء كان جزء المانعقد به او كان خارجا عنه انتهى ووجه لزوم شبه الدور هنا ان الاستدلال المذكور الذى هو عبارة عن الحكاية عن المساواة المذكورة اى مساواة هذا الفرع الذى هو الامامة لاصله

يلزم ان يكون علة لها وعلية الحكاية للمحكي مستلزمة لما يشبه الدور في لا
ستحالة لانها تابعة له فتدبر ومنها ان انكار الاجماع القطعي في غير
الضروريات الدينية هل هو كفر ام لا المشهور المنصور انه ليس بكفر واما
في الضروريات الدينية فهو كفر بالاتفاق ولا يخفى ان فرض قطعية الاجماع يستلزم
القطع بالمجمع عليه فيلحق بالضروريات الدينية والفرق ح مشكل فتامل
ثم ان هذا في انكار الحكم واما في انكار تاويل او دليل مجمع عليه او احداث شئ
منها خلاف ما اتفقوا عليه فقد قال العضدي ان المتاخرين في كل عصر لم
يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم شايعا ذايعا ولم
ينكر عليهم والا لنقل بل يمدحون به ويعدون ذلك فضلا وقال العلامة
في التهذيب واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم
الاستدلال باخر او ذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو اول
الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى
الاخر ومنها ان الامة اذا اجمعت في مسئلة على قولين فهل يجوز احداث
ثالث ام لا يجوز ويقال لهذا الاحداث خرق الاجماع المركب فيه ثلثة اقوال
الاول الجواز مطلقا مستندا بان المسئلة اجتهادية فكما جاز للثاني مخالفة
الاول جاز للثالث مخالفتهما على طبق الاجتهاد والجواب الفرق بان المفروض
ان الثاني لم يخالف الجميع واما الثالث فيلزمه مخالفتهم الثاني المنع فيما يستلزم

دفع

دفع امر متفق عليه والجواز فيما لا يستلزم وهذا هو مختار جمهور العامة مثال
الاول اتفقت الامة في مسئلة ميراث الاخ مع الجد على قولين فقيل يرث المال
كله ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث مستلزم
لرفع الارث المتفق عليه فلا يجوز ومثال الثاني اتفقت الامة على قولين في مسئلة
جواز فسخ النكاح بظهور العيب فقيل يجوز الفسخ باحد العيوب المشهورة
منها الجنون والعنة وقيل لا يفسخ بشئ منها فالقول بثالث هو الفسخ ببعضها
دون بعض غير رافع لما اتفقت الامة بل موافق لكل من القولين في البعض
فيجوز قال الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة وههنا بحث وهو ان القول
الثالث في هذه الصورة وان وافق كلا من القولين في البعض لكنه مخالفهما
معا في البعض ايض فان القائل بالسلب الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي
وكذا القايل بالايجاب الكلي يبطل القول بالسلب الجزئي فقد اجمعت الامة
على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئيين انتهى الثالث المنع مطلقا
وهو مختار جمع من العامة وجميع الخاصة من الطائفة المحقة الامامية
بل مطلق الشيعة جوازه قال العلامة ره في النهاية ونقل بعضهم عن بعض
الشيعة جوازه وهو غلط انتهى اما مستند هذا الجمع منهم كما نقل عنهم لو ان
الامة اجمعت على عدم التفصيل فيكون التفصيل خلافا لاجماعهم وان فيه
تخطئة كل فريق في مسئلة فيلزم تخطئة الجميع والادلة السمعية تنفيها

اشكال فيما اشتهر من عدم كون انكار الاجماع القطعي كفرا مع الاتفاق على تكفير منكر الضروريات الدينية

تحرير عدم جواز خرق الاجماع المركب مطلقا ودفع توهمات المخالفين

اجاب العضدی عن الاول بانا لانسلم اتفاقهم علی عدم التفصیل لان عدم
القول بالتفصیل لیس قولا بعدم التفصیل وانما یمتنع القول بما قالوا بنفیه
لا بما لم یقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول فی کل واقعة تتجدد اذ لم
یقولوا فیها بحکم انتهی ولا یخفی امکان دفع هذا الجواب بادنی تصرف فی تقریر
الدلیل فتدبر وعن الثانی بان المنفی تخطئة کل الامة فیما اتفقوا علیه
واما فیما لم یتفقوا علیه بان یخطأ کل بعض فی مسئلة غیر ما یخطأ فیه الاخر
فلا انتهی ولا یخفی ما فیه ایضا لما عرفت من اجماعهم علی بطلان القول
بالایجاب والسلب الجزئیین فیلزم تخطئتهم واما مستند الامامیة رضوان
الله علیهم فهو انه یلزم من احداث قول ثالث علی کل تقدیر مخالفة المعصوم
لانه داخل فی جمیع الامة وقائل باحد القولین ففی مثل مسئلة الفسخ بالعیوب
الذی جوز جمهور العامة فیه احداث القول بالتفصیل لا یخرج قول الامام
فیه عن الصورتین المذکورتین ولکن لما لم نعلمه بخصوصه یسوغ لنا الاخذ
بکل منهما واما القول بالواسطة بینهما فقد نعلم جزما انه خلاف لقوله عم
فلا یجوز الاخذ به اصلا قال السید المرتضی قدس سره لا یجوز احداث
قول ثالث للعلم بان احد القولین حق اذ التقدیر ان الامام المعصوم
قائل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها الی قولین فیکون الثالث
باطلا فکذا الثالث انتهی ولا یخفی ان مثل ذلک یجری فی صورة اختلاف

الامة فی مسئلتین متباینتین ایضا بان یقال مثلا کل من قال بوجوب المسح فی الوضوء
قال بحلیة المتعة فی النکاح فان القول بثبوت احدهما ونفی الاخر خلاف ما
اجمع علیه الامة الداخل فیهم المعصوم وهو القدر المشترک بین القولین بها
جمیعا ونفیهما جمیعا وکثیرا ما یستدل السید المرتضی قدس سره فی الانتصار
بمثله قال فیه قد ثبت تحریم شرب الفقاع بما دللنا علیه فی هذا الکتاب
وکل من حرمه اوجب فیه حد الخمر والتفرقة بین الامرین خلاف اجماع الامة
وقال العلامة فی التهذیب وهل یجوز خطأ بعض الامة فی مسئلة والاخر
فی الاخری اما عندنا فلا لان المعصوم لا یخطی فی شیء م واما عند الجمهور فالاکثر منع کقول بعضهم
القاتل لا یرث والعبد یرث وقول اخرین بالعکس لاستلزامه تخطئة
کل الامة وبعضهم جوز لان الممتنع خطأ کل الامة والخطأ هنا فی کل مسئلة
بعض الامة انتهی ویظهر من کلام فخر الرازی ایضا انه مائل الی ذلک
وانه مذهب الاکثر قال فی المحصول هل یجوز انقسام الامة الی قسمین
یخطی احد القسمین فی مسئلة والقسم الاخر فی مسئلة اخری الاکثر علی انه
غیر جایز لان خطاهم فی مسئلتین لا یخرجهم عن ان یکونوا اتفقوا علی الخطاء
وهو منفی عنهم قال الشیخ البهائی رحمه الله فی حواشی الزبدة بعد نقل
هذا الکلام منه ولا یخفی ان الدلیل جار فی انقسامهم اقساما عدیدة
یکون کل قسم مخطأ فی مسئلة والاخر فی الاخری فیلزم الاعتراف بعدم

رد قول العضدى والتفتازانى فى دعوى الاتفاق على جواز الخرق فى بعض الصور

جواز خلو العصر عن مصيب فى كل احكامه وهذا هو الذى تدعيه الامامية فالمخالفون
قد وافقوهم على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى ولا يخفى عليك بما عرفناه ان
ما ادعى العضدى فى شرح المختصر من الاتفاق على عدم امتناع الخرق فى
مثل هذه الصورة بقوله لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع
الغائب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او لا
يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف فى احديهما
بعضا وفى الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه انتهى
ناش من الغفلة او قلة التتبع او نحوهما ولقد تابعه التفتازانى ايض
فى تلك الدعوى فقال فى شرح الشرح وانما الخلاف فيما اجمعوا على
قولين فى مسئلة لا فى مسئلتين فتامل وايض لا يخفى ان اصل المسئلة
لا يختص بصورة اجتماع الامة على قولين بل هو على سبيل التمثيل فيجرى
فى صورة اجماعهم على ثلثة اقوال فلا يجوز احداث رابع او على اربعة
فلا يجوز احداث خامس وهكذا وايض لا يختص بصورة اتفاق الامة
بل يجرى فى ساير اتفاقاتهم المعلومة الحجية كاتفاق الامامية رضوان
الله عليهم على قولين او على اقوال فلا يجوز التجاوز وكاتفاق جميع العقلاء
فى احكامهم العقلية كذلك فيعلم حقية القدر المشترك قطعا ثم اعلم انا
اذا فرضنا اهل الطائفتين او الطوائف انقرضوا او رجعوا عن قولهم

واتفقوا

بيان امتناع التعاكس فى الاجماع

واتفقوا على ما قاله الاخرون وبالجملة اذا اتفق الجميع فى العصر الثانى
على احد قولى العصر الاول مثلا يحصل العلم ح بخطأ الاولين واصابة الباقين
لظهور دخول المعصوم فى الباقين وعلى ذلك يعلم امتناع التعاكس بان
يرجع كل من الطائفتين عن قوله ويقول بما قاله الاخر لامتناع الرجوع
عن المعصوم قال الشيخ البهائى ره فى حواشى الزبدة ان لامتناع التعاكس
دليلين اولهما لاصحابنا وهو ان دخول المعصوم فى احد الشطرين
يستحيل معه التعاكس وثانيهما للعامة وهو ان نفى الاجتماع على الخطأ
لا يجامع التعاكس اذ هو موجب للاجتماع عليه لان اللام فى الخطأ جنسية
واتحاد محل الخطأ غير لازم فلو انحصر اهل الحل والعقد فى ثلثة مثلا
وكان كل واحد منهم معتقدا فى مسئلة من المسايل ما هو خطأ فى نفس
الامر صدق انهم مجتمعون على جنس الخطأ وان اختلفت محاله كما هو
مذكور فى المحصول وغيره من كتبهم الاصولية وح نقول لا يخفى على
من له ادنى مسكة ان الذين هذا كلامهم يلزمهم عدم تجويز خلو
العصر عن شخص مصيب فى جميع معتقداته غير مخطئ فى شىء منها وهذا
هو الذى اجمع اصحابنا الامامية على وجوده فى جميع الاعصار غير
انهم اثبتوا له مع هذه الصفة التى هى عمدتهم فى حجية الاجماع صفات
اخرى ادتهم الى اثباتها الدلايل المسطورة فى اصولهم والحاصل ان

ان المخالفين لنا في هذه المسئلة قد وافقونا من حيث لا يشعرون
ثم انه رحمه الله تفطن بان ما رواه المخالفون في اصولهم كالبخاري
وغيره من قوله ص لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة
يعطي ان نفي الخطا عن الامة انما هو بسبب دخول الفرقة المحقة
فيهم فقال فاجماعهم كاشف عن دخولهم وحجيته لذلك وهذا كما
يقوله اصحابنا من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم فتشنيع
المخالفين علينا بانه يلزمنا ان لا يكون نفس الاجماع عندنا حجة بل
الحجة في الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم وهم غافلون انتهى بقي ههنا
شي هو ان المراد بالامة في قوله ع لا تجتمع امتي الخ لا يجوز ان يكون
جميع الامة لضرورة خروج من لم يوجد بعد والا انتفت فايدة
الاجماع ولخروج الكفار والعوام من المومنين بالاتفاق ولخروج
المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه من غير ذلك الفن فلا عبرة بقول
المتكلم في الفقه وبالعكس على ما صرح به العلامة في التهذيب فيكون
المراد بالامة بعضا مخصوصا من الامة له امتياز ظاهر من غيره
في معرفة الصواب والخطا من الاحكام وحملها على شخص كالمعصوم
على قياس ما مر نقله عنه قدس سره في رد الاستدلال بالاية بعيد عن
الصواب لانه وان لم ينافه لفظ الامة لوقوع اطلاقه على الواحد ولكن

ينافيه

بيان ان المراد من الامة الغير المجتمعة على الخطا هو الطائفة المحققة

ينافيه الاجتماع ولو حملت على المعصومين حتى يناسب الاجتماع من هذه
الجهة لكان لا يناسبه من جهة ان الخطأ منفي عن كل واحد لعصمته بلا دخل
لاجتماعهم في النفي فلا ينفع تعدد المعصومين في بعض الازمنة كما
لا يخفى فالظاهر ان المراد بالامة هنا طائفة وفرقة خاصة منها مشار
اليهم في كثير من الاشارات النبوية كقوله صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة
الخ وقوله ستفترق امتي على ثلثة وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة
قال العلامة في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد
نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر
الراي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة
كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع
الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون
في اكثر الاصول انتهى قال الدواني في شرح العقايد بل الاليق بذلك
هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة مخالفة لاكثر اصول المذاهب
ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب ورويته تعالى مع كونه غير جسم
وتنزيهه عن المكان والجهة بل جوزوا روية كل موجود من الاعراض
وغيرها حتى جوزوا روية الاصوات والطعوم والروايح وجوزوا روية
اعمى الصين بقة اندلس انتهى ولا يخفى ان سياق هذا الكلام يشبه

ذكر ما قيل في تعيين الفرقة المحقة وتزييف ما ذكره الدواني في هذا المقام

حدا ببيان التعريض والسخرية فلا تغفل فظهر من مدارج ما فصلنا
ان ما قيل في مقام القدح هنا من ان الجن داخل في امة محمد ص ولا يمكن
ضبط احوالهم واجتهادهم وايضا الخضر والاولياء الغائبون عن الخلق
لا نعلم اتفاقهم ولو خصص بالخلق الظاهر للزم على الامامية عدم
تحقق الاجماع حال غيبة الامام مدفوع وظهر ايضا ان العمدة في الاجماع
والمعول عليه منه اتفاق الطائفة المحقة الامامية ولو على شيء مخالف
لجميع الامم الباقية فباجماعهم يثبت كل حكم نظري اصلي او فرعي ولا
يقدح فيه تفردهم بذلك عن غيرهم كاجماعهم على عدم كون الامام
بعد رسول الله ص اكثر من اثنى عشر او اقل وعلى ثبوت الغيبة
في الامام المنتظر ونحوها من الاصول التي تفردوا بها من سائر
الامم وكاجماعهم على وجوب غسل البول والمني ووجوب المسح
مطلقا بالبلة في الوضوء وتعيين المسح على الرجلين فيه وامثالها
من المسائل الفرعية التي اختصوا بالقول بها دون غيرهم وقد
ذكر السيد المرتضى قدس سره في الانتصار اكثر من ثلثمائة مسئلة فقهية
من هذا القبيل واستدل على كلها باجماعهم وايد اكثرها بالكتاب
والسنة المعروفة بين مخالفيهم فان قلت هل يجوز اثبات امامة امام
بعد مضي امام قبل هذا الاجماع منهم قلنا نعم وان كان يجري فيه

بيان ان عدم دخول الجن والاولياء الغائبين في الاجماع لا يقدح في صحته

بيان حجية اجماع الامامية في كل حكم نظري اصلي او فرعي

من الورق ح

بيان جواز اثبات امامة امام بعد مضي امام باجماع الامامية رضوان الله عليهم

توهم

توهم دور من جهة ان حجيته انما هي بدخول الامام فيهم والمفروض ان
امامته غير ثابتة بعد والوجه ان صحة اجماعهم ح لدخول قول الماضي
الناص عليه من الائمة في اقوالهم فلا يتوقف صحته على ثبوت امام
العصر وقوله حتى يلزم الدور وقد مر تحقيقه قال العلامة في التهذيب
كل ما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما
لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال
على وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم
به انتهى ولا يخفى ان عدم جواز اثبات القادر والعالم بالاجماع لئلا
يلزم الدور مبني على صحة توقف صحته عليهما وهو اما من جهة توقف
ثبوت صحة الاجماع على الادلة السمعية كما هو طريقة الغزالي وغيره
واما من جهة توقفه على دخول المعصوم المتوقف ثبوت عصمته على
السمعيات كما هو طريقتنا ثم توقف صحة السمعيات على صحة النبوة
الموقوفة على الاثبات بالمعجزة الموقوف وقوعها ودلالتها على صدق
مدعي النبوة على ثبوت وجود العلم والقدرة له تعالى فيمكن ان يمنع
بعض تلك التوقفات خصوصا الاخير منها فانه على تقدير حصول
العلم بصدق من اتى بالمعجزة من طريق الضرورة او ما يجري مجريها
كما مر ان توقف على وجود العلم والقدرة في الواقع فلا يتوقف

كلام مع العلامة في عدم تجويزه اثبات علمه وقدرته تعالى بالاجماع

على ثبوتهما عندنا حتى لو اثبتناهما بالاجماع يلزم الدور فتامل

الاحباط

فى عرف المتكلمين عبارة عن ابطال حسنة بعدم ترتب ما يتوقع منها عليها

ويقابله التكفير فهو اسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها

فهو فى المعصية نظير الاحباط فى الطاعة وعبارة القاموس التكفير

فى المعاصى كالاحباط فى الثواب ليست على ما ينبغى كما لا يخفى والمذكور

منهما فى القران المجيد انما هو احباط الحسنات بسبب الكفر والشرك و

والارتداد وما شابههما وتكفير السيئات بسبب الايمان والتوبة والتقوى

واجتناب الكباير وساير الاعمال الصالحة وما يجرى مجريها فى الاحباط

ذكر الايات والاحاديث الدالة على ثبوت الاحباط والتكفير

ببعض الاسباب المذكورة قوله تعالى فى سورة الكهف اولئك الذين كفروا

بايات ربهم فحبطت اعمالهم وفى سورة الانعام ولو اشركوا لحبط

عنهم ما كانوا يعملون وفى سورة الزمر لئن اشركت ليحبطن عملك وفى

سورة البقرة ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك

حبطت اعمالهم فى الدنيا والاخرة وفى سورة الاحزاب اولئك لم

يومنوا فاحبط الله اعمالهم وفى سورة الاعراف والذين كذبوا

باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم وفى سورة الحجرات يا ايها الذين

امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى ولا تجهروا له بالقول

كجهر

كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وكذا ما فى سورة

ال عمران وسورة هود وسورة المائدة فى موضعين وسورة التوبة فى

موضعين وسورة محمد صلى الله عليه وآله فى ثلثة مواضع ومن التكفير كذلك قوله تعالى

سورة العنكبوت والذين امنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم

وفى سورة التحريم يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى

ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وفى سورة الطلاق ومن يتق الله يكفر عنه

سيئاته وفى سورة النساء ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم

وفى سورة البقرة ان تبدوا الصدقات فنعما هى وان تخفوها وتوتوها الفقراء

فهو خير لكم ويكفر عنكم سيئاتكم وفى سورة الزمر والذى جاء بالصدق

وصدق به اولئك هم المتقون لهم ما يشاؤن عند ربهم ذلك جزاء

المحسنين ليكفر الله عنهم اسوء الذى عملوا وكذا ما فى سورة المائدة

والانفال والتغابن والفتح هذا هو الذى صرح به فى القران من وقوع

الاحباط والتكفير وربما يمكن ان يستنبط منه ما يوافقهما فى المعنى وان

كان يغاير لفظهما وامثال ذلك فى الاثار ايضا كثيرة مما يدل على الاحباط

بلفظه او بما فى معناه بسبب المعاصى ما روى الصدوق ره وغيره عن

رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله من رمى محصنا او محصنة احبط الله عمله

ومن قوله من سعى باخيه الى سلطان ولم يبد له منه سوء ولا مكروه

احبط الله عز وجل عمله ومن قوله واشتد غضب الله عز وجل على
امراة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها او غير ذي محرم منها فانها
ان فعلت ذلك احبط الله كل عمل عملته ومن قوله ومن اصطنع الى اخيه
معروفا فمن به عليه حبط عمله وخاب سعيه وعن ابي جعفر ع من قوله
من شرب الخمر فسكر منها لم يقبل الله صلوته اربعين يوما وعن الصادق
عليه لا يقبل منه صلوة مادام في عروقه منها شئ ومما يدل على التكفير كذلك
بسبب الطاعات وما يجرى مجراها ما روى عن موسى بن جعفر ع من توضأ
للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ومن توضأ
لصلوة الصبح كان وضوءه كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته ما خلا الكباير وما
روى عن رسول الله ص من قوله لقنوا موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم
تهدم الذنوب ومن قوله ص من مشى الى مسجد من مساجد الله عز وجل
فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر حسنات ومحى عنه عشر
سيئات ومن قوله صلى الله عليه واله الحاج اذا اخذ في جهازه لم يرفع شيئا و
ولم يضعه الا كتب الله فيه عشر حسنات ومحا عنه عشر سيئات ورفع له
عشر درجات ومن قوله ص في فضل صوم شعبان ومن صام يومين منه حط
عنه السيات الموبقة وفي فضل شهر رمضان ومن فطر فيه مؤمنا
صائما كان له عند الله عز وجل بذلك عتق رقبة ومغفرة لذنوبه

فيما

فيما مضى وما روى عن ابي جعفر ع ما من مسلم لقى اخاه المسلم فصافحه وشبك
اصابعه في اصابعه الا تناثرت عنهما ذنوبهما تتناثر الورق من الشجر في اليوم
الشاتي وما روى عن ابي عبد الله ع ايما مؤمن سجد لله سجدة ولشكر
نعمة في غير صلوة كتب الله بها عشر حسنات ومحا عنه عشر سيئات ورفع
له عشر درجات في الجنان وعنه عليه من صلى اربع ركعات يقرأ في كل ركعة
قل هو الله احد خمسين مرة تنفتل ولم يبق بينه وبين الله عز وجل ذنب
الا غفر الله له وعن موسى بن جعفر ع من زار قبر الحسين بن علي ع عارفا
بحقه غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وعن ابي عبد الله ع من قرأ
انا انزلناه في ليلة القدر في فريضة من فرايض الله نادى مناد يا عبد الله
قد غفر لك ما مضى فاستانف العمل وعن ابي جعفر عليه ومن قرأها عشر
مرات محا الله عنه الف ذنب من ذنوبه وعن احدهما عليهما اذا صليت
العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل محمد الاوصياء المرضيين
بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك والسلام عليه وعليهم
وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته كتب الله لك بها مائة
الف حسنة وقضى لك بها مائة الف حاجة ورفع لك بها مائة الف
درجة وعن ابي عبد الله ع من قال كل يوم خمسا وعشرين مرة اللهم
اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات كتب الله له بعدد كل مؤمن

ومحا عنك مائة الف سيئة صح

9

ومومنة مضى وعدد كل مومن ومومنة بقي الى يوم القيمة حسنة ومحا عنه

سيئة ورفع له درجة وعنه عليه ان حبنا اهل البيت ليحط الذنوب

عن العباد كما تحط الريح الشديدة الورق عن الشجر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان

المعلم اذا قال للصبي قل بسم الله الرحمن الرحيم فقال الصبي بسم الله الرحمن

الرحيم يقول الله تعالى اكتبوا براءة للصبي من نار جهنم ولاستاده ولامه

ولابيه وعنه صلى الله عليه وآله اذا مرض المسلم كتب الله له كاحسن ما كان

يعمل في صحته وتساقطت ذنوبه كما تساقط ورق الشجر وعن ابي عبد الله

صداع ليلة يحط كل خطيئة الا الكبائر والمراد من هذا التطويل وذكر

هذه الايات والاحاديث تمهيد تحرير محل النزاع في هذا المقام فان

المشهور بين المتكلمين ان الوعيدية من المعتزلة وغيرهم يقولون

بالاحباط والتكفير دون من سواهم من الاشاعرة وغيرهم وهذا

على اطلاقه غير معقول فان اصل الاحباط والتكفير مما لا يمكن انكاره

لاحد من المسلمين كما ظهر مما تلونا عليك فلا بد ان يحرر مقصود كل طائفة

ليتحقق الحق ويبطل الباطل فنقول الاختلاف بين من يعتد به من اهل

الاسلام في ان كل مومن صالح يدخل الجنة خالدا فيها حقيقة وكل كافر

يدخل النار خالدا فيها كذلك واما المومن الذي خلط عملا صالحا

بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فذهب بعض المرجئة الى ان الايمان

وعن امير المومنين ع في المرض يصيب الصبي انه كفارة لوالديه

تحرير محل النزاع في الاحباط والتكفير بين المتكلمين

يحبط

يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر

وذهب الاخرون الى ثبوت الثواب والعقاب في حقه اما المعتزلة فيعنون

الاستحقاق المعلوم عقلا باعتبار الحسن والقبح العقليين وشرعا

باعتبار الايات الدالة عليه من الوعد والوعيد واما الاشاعرة فيعنون

الاتفاق يقولون انه لا يجب على الله شيء فلا يستحق المكلف ثوابا ولا

عقابا منه تعالى فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل الامر ثابت

العاصي وعقاب المطيع ايضا وبالجملة قول المعتزلة في المومن الخارج

من الدنيا بغير توبته عن كبيرة ارتكبها انه استحق الخلود في النار لكن

يكون عقابه اخف من عقاب الكفار اما مطلق الاستحقاق فلما عرفت

واما خصوص الخلود فللعمومات المتناولة عند غيرهم تخصيصها بالكفار

او يحمل الخلود على المكث الطويل كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان

له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها

فلهذا حكموا بان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات فان الخلود الموعود

مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في اصل الاحباط ثم ان الجبائيين

اباعلي وابنه اباهاشم منهم على ما نقل عنهما الآمدي ذهبا الى اشتراط

الكثرة في الحبط يعني ان من زادت معاصيه على طاعاته احبطت معاصيه

طاعاته وبالعكس لكنهما اختلفا فقال ابو علي يحبط الناقص برمته من

من غير ان ينقص من الزايد شي وقال ابو هاشم بل ينتقص من الزايد ايضا
بقدره ويبقى الباقي هكذا نقل عنهما المحقق الطوسي في الفصول النصيرية
واما في قواعد العقايد فقد نقل عن ابي علي ان الكبيرة تحبط جميع الاعمال الصالحة
المتقدمة فيعني انه يكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا فعلى هذا يكون
ابو علي موافقا للجمهور فينحصر القول بالاحباط في قول الجمهور وقول ابي هاشم
واما شارح المواقف فقد قال فيه وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان
الطاري من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب
ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى
الزايد ثم حمل عليه ما نقل صاحب المواقف عنهما بقوله وقال الجبائي يحبط
من الطاعات بقدر المعاصي فان بقي له زايد اثيب به وقال ابو هاشم
بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الاخر انتهى فمذهب ابي علي
باعتبار اختلاف النقل عنه مردد بين ثلثة احتمالات والحاصل ان القول
في كيفية الاحباط عند القايلين به بالنسبة الى المومن الفاسق الذي هو محل
النزاع لا يخرج عن اربعة الاول مذهب جمهور المعتزلة وابي علي ايضا على احتمال
وهو ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات الثاني والثالث مذهب
ابي علي على الاحتمالين الاخرين وهو احباط الزايد كل الناقص او احباط
الطاري بقدره من السابق الرابع مذهب ابي هاشم وهو الموازنة و

وطريق

وطريق الاشاعرة في دفع جملة هذه الاحتمالات انها مبنية على استحقاق العقاب
بالمعصية ومنافاته للثواب واستحقاقه وهو خلاف ما اصلناه من عدم
وجوب شي على الله تعالى عقلا قال صاحب المواقف وشارحه ولما ابطلنا الاصل
الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه
وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او بغيرها انتهى وفيه بعد الاغماض
عن عدم صحة اصلهم كما تقرر في محله ان المعتزلة لم يبنوا قولهم في هذه المسئلة
على محض الاستحقاق العقلي كما مرت الاشارة اليه وسيجي ما يوضحه ثم انهم بعد
ذلك ابطلوا خصوص مذهب الجمهور تارة بان هذا يقتضي ان من عبد الله
من اول عمره الى اخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله و
حال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب
جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شي وهذا باطل
ببديهة العقول وبانه ظلم وتارة بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وتقريره ظاهر وبهذين الدليلين تشبث المحقق الطوسي قدس سره في
التجريد فقال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وقد توهم الشارح الجديد للتجريد انه اراد بذلك ابطال
التكفير ايضا فقال في شرحه ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير
على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه

بل رد نقل الاشاعرة في نفي الاحباط والكلام معهم في هذا المقام

كلام مع شارح الجديد للتجريد في شرح قول المحقق في ابطال الاحباط

المتقدمة بطاعته المتاخره ونفاه المحققون واختاره المص بانه ظلم لان

المطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن خيرا ومن كان

احسانه اكثر كان بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون ساويا لمن لم يصدر

عنه احدهما وليس كذلك عند العقل ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا

يره والايفاء بوعده واجب انتهى وفيه ما لا يخفى فان المنقول عن جمهور

المعتزلة في هذا المقام ليس الا اثبات احباط الطاعات بالكبيرة المتاخرة

واقتصر المص ايضا هنا بنا على انه يحكى ان تمام انكار التكفير بالمعتزلة انسب

من اثباته بنا على انهم لا يجوزون العفو عن الكباير فيلزمهم انكار

التكفير في الجملة سلمنا جميع ذلك لكن لا يقصد ابطال التكفير بهذين الدليلين

وهو ظاهر جدا فان قلت المراد بالظلم وضع الشيء في غير موضعه فيكون

التكفير ايضا كالاحباط وان الاية باعتبار تتمتها وهو قوله تع ومن يعمل

مثقال ذرة شرا يره يدل على بطلانه قلنا لم يذهب عاقل الى عدم جواز

العفو بانه وضع في غير موضعه بل اتفقوا على ان العفو احسان وانه

حق الله تع فجاز منه اسقاطه وانما المنكرون له في حق اهل الكباير هم

المعتزلة القائلون بالاحباط وهم صرحوا بجوازه عقلا وبان انكارهم

له في حقهم مبني على السمعيات وعدم كونه ظلما متفق عليه وتتمة الاية

المذكوره مخصصه اما واله وقد قيدها بعض المفسرين بشرط عدم العفو

قال

قال لان الاية مخصوصة بلا خلاف فان التائب معفو عنه بالاجماع وايات

العفو دالة على جواز العفو عما دون الشرك فجاز ان يشترط في المعصية

التي يؤاخذ بها ان لا يكون مما قد عفي عنه وقال الطبرسي في جوامع الجامع

في معناها ومن يعمل زنة ذرة من الشر في كتابه فسوء ويري المستحق

عليه ان لم يعف الله عنه انتهى ولعل تخصيصه هذا التفسير بهذه التتمة

لعدم احتياج اول الاية اليه عنده وفيه ما لا يخفى فتامل ثم ان هذين

الدليلين على ابطال الاحباط المذكور يمكن ان يدفعا اما الاول منهما فبان

كونه ظلما ممنوع خصوصا على قول القائلين بان الكبيرة التي لم يتب عنها

هي بمنزلة الكفر المتفق عليه في انه محبط جميع الاعمال الصالحة وسيما مع

ملاحظة معنى التوبة انها ليست الا الندم وان عدم الندم على الكبيرة

بعد صدورها نوع اصرار عليها وان الاصرار على الكبيرة يمكن ان يكون

بمنزلة الكفر كان الاصرار على الصغيرة كبيرة ولعل هذا وجه كفر ابليس

كما هو مشهور روايتها مع ملاحظة العمومات التي مضى ذكر بعضها والايات

والاحاديث الدالة على وقوع الاحباط بغير الكفر ايضا كاية سورة الحجرات

قال الزمخشري هناك وقد دلت الاية على امرين هائلين احدهما ان فيما

ارتكب من يؤمن من الاثام ما يحبط عمله والثاني ان في اثامه ما لا يدري

انه محبط ولعله عند الله كذلك فعلى المؤمن ان يكون في تقواه كالماشي

دفع الدليلين المذكورين في التجريد لابطال الاحباط

تفسير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة وانه لا يدل على نفي الاحباط

فى طريق شائك لايزال يحترز دينى ويتحفظ انتهى وكذا امثال احاديث
داى المحصن والمحصنة والمراة المالية عينها من غير زوجها ومصطنع المعروف
الى اخيه مع المن به عليه واما الثانى من الدليلين فبان دلالة الاية على المط
انما يتصور اذا كان المراد بها ذكر احوال القيمة وهو غير مسلم اذ يجوز ان يكون
اخبارا عن احوال زمان الرجعة التى يكون فى الدنيا للاخيار والاشرار فى
زمان دولة القايم ع وعليه حملها الاستاد دام ظله فى شرح كتاب فضل
القران من الكافى ولو سلمنا انها حكاية عن احوال القيمة فدلالتها على
استيفاء جزاء كل عمل خير موقوف على بقائها على عمومها ومعلوم انها لا
تشمل امثال الكفار والمرتدين وقد خصها صاحب الكشاف بفريق السعدا
ونحتها بالاشقياء فلا استبعاد لعدم شمولها ايض من يجرى مجراهم عند
المعتزلة من اهل الكباير الغير التائبين بقرينة ساير الايات الظاهرة
فى ان الكبيرة مستلزمة للخلود فى النار هذا مع انه يمكن ان يكون المراد
من الاية ونحتها والعلم عند الله واهله ان كل من يعمل مثقال ذرة
من خير او شر يراه فى صحيفة اعماله او كفة ميزانه مع ما احبطه او كفره
ليعلم ان جزاءه على وفق العدل وطبق الوعد والوعيد ويتم عليها الحجة
فتبقى الاية بتمامها على عمومها ولفظ الرؤية فى الموضعين على ظاهرها بلا
تكلف وايض يمكن ان يحمل على ان كل عامل يستوفى جزاء كل عمله من الخير والشر

لكن

لكن على وجه لاينافى الاحباط والتكفير ولا كونه دائما فى الجنة او النار فان
تخفيف عقاب بعض اهل النار بسبب دخول الخيرات فى اعماله السيئة الموجبة
للخلود فى النار وحط درجات بعض اهل الجنة بسبب دخول الشرور فى اعماله
الحسنة الموجبة للخلود فى الجنة ممكن ويؤيده ما رواه الصدوق ره فى العقاب
انه يامر الله تع برجال الى النار فيقول لمالك قل للنار لا تحرقى لهم اقدامهم
فقد كانوا يمشون الى المساجد ولا تحرقى لهم ايديهم فقد كانوا يرفعون الى
بالدعا ولا تحرقى لهم السنتهم فقد كانوا يكثرون تلاوة القران ولا
تحرقى لهم وجوهها فقد كانوا يسبغون الوضوء فيقول المالك يا اشقيا
فما كان حالكم فيقولون كنا نعمل لغير الله فقيل لهم خذوا ثوابكم ممن
عملتم له الحديث وقال صاحب المواقف وشارحه فى جملة ما اجاب
عما اتفق عليه الجبائيان واتباعهما من عدم جواز تساوى الثواب والعقاب
فى مكلف والا تساقطا فلا يكون له ثواب ولا عقاب وهو محال
عقلا او اجماعا انه يجوز ان يجمع له من الثواب والعقاب كما يرى احدنا
يدوم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك
لا يخلص له احدهما فى حيوة الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر فى حقيقة
الثواب والعقاب انتهى فان قيل الايمان مثلا جزاؤه الخلود فى الجنة كما
هو المذهب عندنا فاذا لم يدخل المومن الذى ارتكب الكبيرة ومات عنها بلا توبة

ظ اقدامهم

ظ وجوههم

الحبنة فلم يستوف جزاءه قلنا استيفاء هذا الجزاء الموعود مشروطا بامور
منها الموافاة وحسن الخاتمة فان المومن الذى عمل الصالحات الى اخر ايام
عمره فارتد ومات عليه فلا شك فى انه من اهل النار فاذا كان الحال كذلك
فلا استبعاد فى ان يجرى الكبيرة مجرى الارتداد فى استحقاق النار والعقل
غير مستقل فى مثل هذه الاحكام حتى يحكم بان احدهما ظلم والاخر عدل والنقل
كاف بل للتاويل ومعارض بامثاله كما مر ثم ان ابطال المذاهب الباقية فى الاحباط
لما لم يتيسر بشىء من الدليلين على فرض تمامهما ايضا كما لا يخفى تجشم القوم فى ابطالها
بوجوه اخر منها ما ذكره المحقق الطوسى فى الفصول النصيرية فنقل اولا
ان مذهب ابى على ان الاستحقاق الزايد يحبط الناقص ويبقى بحاله وهو
الاحباط ومذهب ابى هاشم انه لا يبقى من الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن
قدر الناقص والباقى يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل
استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب ثم قال والمذهبان باطلان
لابتنائهما على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق
امور اضافى والاضافات لا توجد فى الخارج والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا يعقل
تاثيره ولا تاثره وان قلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان اولا
فالاول يقتضى ان لا يكونا ضدين وذلك ينافى مذهبهم وايضا لا يكون احدهما
اولى بالتاثير فى الاحباط من الاخر فاذا حبط احدهما بالاخر فى الموازنة فكيف

يحبط

يحبط الاخر به اذ تاثير المعدوم فى الموجود غير معقول والثانى لا يعقل
تاثير احدهما فى الاخر ولا ترد علينا الاضداد فانا لم نحكم بتاثير كل واحد
منهما فى الاخر انتهى ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ان ليس مراد القائلين بالاحباط
مطلقا او بطريق الموازنة ان هنا تاثيرا وتاثرا حقيقيا بين الاستحقاقين
وانهما ضدان حقيقة بل المراد ان كلا من الاستحقاقين سبب وضعى وعلة
مجازية لاحباط الاستحقاق الاخر والفاعل هنا الله تعالى فيحبط الطاعات
بعد ارتكاب الكبيرة اى لا يثيب عليها كما اوعد عليه وكذا يثيب او يعاقب
على الفاضل من الطاعة او المعصية بعد الموازنة على انه يتصور التاثير
والتاثر الحقيقيان ايضا بدون لزوم محال لثبوت الاولوية بسبب الزيادة
المفروضة وسقوط لزوم تاثير المعدوم بما اشار اليه هذا المحقق فى
قواعد العقايد قال قيل لهم ان غلب احدهما لم يمكن ان يكون له تاثير
فيما غلب عليه قالوا فى جوابه للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه وللذنب
استحقاق عقاب يلزمه فيوثر كل واحد من العملين فى استحقاق الاخر
بان ينقصه حتى يبقى فى الاخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه
فيحكم بذلك وهو ماخوذ من قول الحكماء فى المزاج فانهم قالوا يكسر كل عنصر سورة
كيفية العنصر الاخر الذى يقابله ويخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية
واحدة متشابهة فى العنصرين وهو المزاج انتهى فظهر ايضا وجه دفع ما ذكره

الفخر الرازي في هذا المقام وهو الذي اشار اليه المحقق ايضا في التجريد بقوله ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي

قال الشارح الجديد تقريره انه لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه اي مذهب ابي هاشم او لا يسقط شيء منها وهو المطلوب ولو فرضنا انه يستحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام من المحقق على تقدير تمامه كما يبطل مذهب ابي هاشم يبطل الاحتمال الثالث من مذهب ابي علي ايضا ولكن الشارح خصه بابطال مذهب ابي هاشم زعما منه ان مذهب ابي علي موافق لمذهب الجمهور كما يدل عليه ما مر من كلام المحقق في قواعد العقايد وايضا لا يخفى ان ما يتوهم من لزوم الترجيح بلا مرجح في الصورة الاولى على تقدير استناده الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجحات

بالنظر

بالنظر الى خصوص انواع الطاعات واقسام المعاصي وانحاء المصالح ورعاية المناسبات المعلومة له تعالى وان كنا لم نعلم تفاصيلها فلا احتياج الى التزام جوازه على ما هو راي الاشاعرة كما ارتكبه الشارح هناك ثم انه مما يقضي منه العجب في هذا المقام ما وقع في كلام الفخر الرازي في الاربعين من اضطرابات غريبة هو انه تصدى في المسئلة السادسة والثلثين منه لبيان ان وعيد الفساق منقطع غير دايم كما زعمه المعتزلة فاستعمل فيه مقدمة هي ان العقاب الطاري لا يزيل الثواب المتقدم فاستدل عليها بقوله لانه لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم الموازنة فهو ان الطاري يسقط السابق بقدره ولا يسقط الطاري البتة بل يبقى بحاله والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب ابي علي ثم شرع في ابطال الموازنة بثلثة وجوه حاصل الاول والثاني منها لزوم صيرورة المغلوب غالبا ولزوم تاثير كل منهما في الاخر وحاصل الثالث ان شرط طريان احد الضدين زوال الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال ثم قال وهذه

بيان الاغلاط الواقعة من الفخر الرازي في الاربعين في بيان ابطال الاحباط والموازنة

الوجوه الثلثة دالة على المنع من صحة الموازنة واما القسم الثاني وهو قول
ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل
لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى اخره بانواع الطاعات
ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب
شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط البتة من عقاب
هذا الشرب شي ومعلوم ان ذلك باطل في بداهة العقول والثاني قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فاذا كان عقاب الفسق احبط ثواب جميع
تلك الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شي من عقاب
هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات كلها بالكلية وذلك يناقض
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت انه لو صح القول بالاحباط لكان
اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت فساد القسمين فوجب القول
بفساد الاحباط ثم قال ومما يدل ايضا على فساد الاحباط انه اذا كان مستحقا
لعشرين جزءا من الثواب ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب
فلو قلنا بان هذا الطاري يحبط السابق لكان اما ان يحبط هذه العشرة
الطارية ذلك العشرين المتقدم وهذا قول باطل بالاجماع ولانه يكون
ظلما واما ان يكون العشرة الطارية يحبط من العشرين المتقدمة عشرة
فقط وهذا مذهب القائلين بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة

هذه

هذه العشرة الطارية الى كل واحدة من العشرتين المتقدمتين على السوية
فلو اقتضت هذه العشرة الطارية ازالة احدى العشرتين السابقتين دون
العشرة الاخرى لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح
وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال هذه العشرة الطارية توثر
في ازالة كل واحدة من العشرتين المتقدمتين وذلك هو القسم الاول و
قد ابطلناه اذ لا يوثر في ازالة شي ما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول
بالاحباط وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطاري لا يزيل
الثواب المتقدم انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاغماض عما اشرنا اليه سابقا
خصوصا دفع الوجوه المذكورة في ابطال القسمين فانه قرر اولا مذهب
ابي علي وهو عدم الموازنة بان الطاري يسقط من السابق بقدره
بدون سقوط الطاري موافقا لما نقلته عنه من شارح المواقف ولم
يتعرض اصلا لما نقله القوم من مذهب جمهور المعتزلة هنا من ان المعصية
الطارية يسقط جميع الطاعات السابقة ثم ابطل ثانيا قول ابي علي بما
لا دخل له به بل بما ذكره القوم في ابطال مذهب الجمهور من لزوم مساواة
حال شارب جرعة خمر مع حال من لم يعبد الله قط ولزوم ضياع الطاعات
والخيرات بالكلية نقيض ما يدل عليه ظاهر الاية ثم افادنا ثالثا
احباط جميع العشرين المتقدم بالعشرة الطارية باطل بالاجماع وصح

بان الاحباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب القائلين
بالاحباط فانظر الى تلك المراتب الثلث من كلامه فى ورقة واحدة فتعجب منها جدا
ثم تعجب فى شارح المواقف وغيره الناظرين فى كلامه الناقلين عنه بدون و
قوف على تلك الهفوات او تعرضها فتامل ثم التحقيق فى هذا المقام
بعد اللتيا والتى ان الاحباط والتكفير كما انهما لا يمكن انكار جوازهما او وقوعهما
راسا بشهادة الكتاب والسنة فلا يكون الحكم بالبطلان مطلقا كما وقع
فى كلام المحقق الطوسى قدس سره وغيره موجها كذلك لا يمكن الحكم
الكلى بوقوعهما او احدهما فى جميع الطاعات والمعاصى كما هو مراد المعتزلة
فان المسئلة ليست من العقليات فيجب الرجوع فيها الى المنقولات ففى
كل صورة ثبت فيها بالنقل وقوع احباط او ما يستلزمه كخلود النار
حقيقة يجب الحكم به والا فلا وقس عليه التكفير نعم قد حصل لنا بتتبع
الايات والاحاديث العلم ببعض الخصوصيات مثل ان الاحباط نادر بالنسبة
الى التكفير بناء على ان غاية ما يكون منه الاحباط انما هو الكبيرة وما
قاربها ولكن التكفير حاصل بسبب انواع الطاعات والخيرات الصادرة
عن المكلفين من الواجبات والنوافل او عن غير المكلف كما مر من ان صدور
البسملة عن الصبى يكون كفارة لاستاده ولامه وابيه بل بسبب اقسام
العوارض من الامراض والالام حتى ان مرض شخص قد يكون مكفرا الذنوب

تحقيق الخلاف فى مسئلة الاحباط والتكفير باثبات وابطاله بين المذاهب المشهورة فيها

بيان ندور الاحباط بالنسبة الى التكفير

غيره

غيره كما مر من ان مرض الصبى يكون كفارة لوالديه بل انحاء الاسباب العزيزية
من الشفاعات والتفضلات وما يجرى مجراهما روى ان رسول الله ص قال
انا عند الميزان يوم القيمة من ثقلت سياته على حسناته جئت بالصلوة
على حتى اثقل بها حسناته وما يدل على بطلان ما توهمه المعتزلة
من الحكم الكلى فى الاحباط بطريق الموازنة او غيرها انه يستلزم ان لا
يتحقق عقاب منقطع اصلا وهو خلاف مقرر جمهور اهل الاسلام
وخصوصا الطائفة المحقة الامامية رضوان الله عليهم وخلاف ما يدل
عليه النصوص الثابتة بينهم كما روى عن رسول الله ص انهم يخرجون
من النار وهم كالفحم فيراهم اهل الجنة ويقولون هؤلاء جهنميون
فيؤمر لهم فيغتسلوا فى عين الحيوان فيخرجون ووجوههم كالبدور فنعلم
بهذا الاجماع المعتمد عليه سيما فى الامور التى لا يستقل العقل فيها ان
ما ذهب اليه المعتزلة من الاحباط وخلود اهل الكبائر فى النار كسائر
الكفار حقيقة باطل فالمذهب الحق فى هذا المقام هو الواسطة
بين هذا الافراط والتفريط الذى هو نقله عن المرجئة وهو عدم دخول
تلك الفساق النار اصلا مستظهرا بان المعصية مع الايمان لا تضر كما
ان الطاعة مع الكفر لا تنفع وان الايمان لا يزيد ولا ينقص بالطاعات
والمعاصى وايضا هو الواسطة بين الافراط المذكور وتفريط اخر

اشارة الى حل حديث من رسول الله ص

ابطال توهم المعتزلة بما اتفق عليه جمهور المسلمين من وقوع العقاب المنقطع

هنا ذهب اليه شرذمة من اعيان المتصوفة حيث حكموا بخلاص الكفار
ايضا بالاخرة عن حقيقة النار فلا يحملون الخلود في النار حقيقة في شي من
المواضع على الحقيقة مع حملهم الخلود في الجنة في كل موضع عليه ولا يبالون
بذلك التحكم قال ابن العربي في الفص اليونسي مما سماه فصوص الحكم

كلام مع ابن العربي والقيصري وساير المتصوفة في نفيهم الخلود في النار

واما اهل النار فمآلهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار
بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما على من فيها وهذا
نعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين
القي في النار قال الميبدي في الفواتح بعد نقل هذا الكلام انه
مبني على زعمه ان لا نص في دوام العقاب بل النصوص انما هي دالة
على الخلود في النار وقال القيصري في شرح الفصوص اعلم ان من اكتحلت
عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة
وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن
الرحيم ومن شانه من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا
عذابا ابديا وليس ذلك المقدار من العذاب الا لاجل ايصالهم الى
كمالاتهم المقدرة كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما
يكدره وينقص عياره فهو يتضمن امتن اللطف والرحمة كما قيل
وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى ٭ وقطعكم وصل وجوركم عدل ٭

وقال ابن العربي ايضا في الفص الاسمعيلي الثنا بصدق الوعد لا بصدق
الوعيد والحضرة الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثنى عليها بصدق
الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز فلا تحسبن الله الذي مخلف وعده
رسله ولم يقل ووعيده بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم مع انه توعد
على ذلك انتهى وايدوا كلامهم بما اختصوا بروايته عن النبي ص سياتي
على جهنم زمان ينبت في قعرها الجرجير وبالجملة تشبثوا في مثل هذه
المسئلة بامثال هذه الدعاوى والخيالات الشعرية في مقابلة
النصوص الصريحة المطابقة لاجماع اهل الحق بل اتفاق جميع المسلمين
بل قاطبة المليين وهل هذا الا الملاعبة بالدين والنفرة للوهم على
اليقين وكيف يدعى عدم النص في دوام العقاب مع كثرة وقوع
امثال قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب وسنوضح سؤال سر العذاب الدائم في جزاء العصيان المنقطع بدون
اظهار شك من السائل في حقيته اصله عن اهل بيت العصمة عليهم السلام
وجوابهم عنه بما يحققه ويطمئن به السائل وفيما رواه الصدوق ره
في كتاب التوحيد في باب مجلس الرضا ع مع سليمان المروزي من قوله ع
ثم يزيد لهم ثم لا ينقطع عنهم وامثال ذلك ما يدل على اتحاد معنى الخلود
في الجنة والخلود في النار والعقاب الدائم والثواب الدائم بحيث لا يقبل

وقال

التاويل كفاية للمتامل ثم ان امثال هذه المقالات من هذه الطائفة وقبول امثالهم تلك الخيالات منهم صارت سببا لجراة اخرى من بعضهم هي نفي العذاب الحقيقي ايضا عن الكفار حتى ابليس بناء على ان غاية ما يلزم منه ان يكون مخلفا وعيده في حقهم ولا باس بذلك عندهم ثم لم يرضوا بذلك فاثبتوا لبعض شرار الكفار مزية وفضيلة بقدر امراده على جهالته حتى سموا ابليس رئيس الموحدين قال عبد الرزاق الكاشي في شرح الفص النوحي كلما كان المدعو اصلب ردا في دينه واشد اباء للداعي الى ضد مقامه كان اشد طاعة وقبولا لامر ربه وحكمه حتى ان اباء ابليس عن السجود وعصيانه واستكباره بحسب ظاهر الامر عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضع لربه باعتبار الارادة انتهى ونقل بعضهم عن سهل بن عبد الله التستري من مشاهير مشايخهم انه راى ابليس فتكلم معه ووبخه على عدم اطاعته في سجدة ادم وابعاد نفسه عن تناول الرحمة فقال له ابليس كيف يبعدني عن رحمته هلا قرات في القرآن ورحمتي وسعت كل شيء وانا داخل في كل شيء فرحمته تسعني فتقتضي وعده فالحم الشيخ بذلك فسكت وفارقه ثم رجع الى القرآن فوجد الاية مقيدة بقوله عز وجل فساكتبها للذين يتقون فدخله الحسرة على عدم تذكره لهذا القيد حتى يجيبه ويلزمه بذلك فكان يرجو بعد ذلك ان يجمع الله

نقل كلام من شارح الكاشي للفصوص في تحسين اباء ابليس عن السجود

نقل غريب عن بعض مشايخ الصوفية

مرة اخرى بينه وبين ابليس حتى اتفق ذلك فاستبشر به فقال له ان الاية التي الزمتني بها انما هي مقيدة بقيد فقرا عليه تتمة الاية وحسب انه غلب عليه بالحجة لجهله وظهور خروجه بهذا القيد فضحك ابليس ونظر اليه نظرة متعجب من عقله ومعرفته قايلا ان ثقتي بعرفانك كان اشد مما اراك الحال عليه فقال الشيخ كيف ذاك قال ابليس اني كنت حسبتك عارفا بانه ليس في جانب الحق تقييد بل هناك الاطلاق كله والتقييد انما هو من جهتك فظهر خلاف زعمي فيك ونقض اعتقادي في حقك فاعترف الشيخ بغلطه واعتذر منه لما راى انه يتكلم على اصطلاحهم والفاظهم المستعملة بين اعاظمهم ع بالايوم فصدق بانه اعرف واعلم وقد نظم عبد الرحمن الجامي في سبحته مباحثة بين موسى عم وابليس من هذا القبيل وصور فيها غلبة ابليس عليه في المحبة باستعمال امثال تلك الالفاظ فقال

ابو عمران بدل ان فرقه نور ○ ميشد از مهر مناجات بطور ○ ديد در راه سر ورا نزراه ○ قايد لشكر مهجور انراه ○ كفت كز سجده ادم بچه روى ○ تافتى روى رضا راست بكوى ○ كفت عاشق كه بود كامل سير ○ [illegible] جانان نبرد سجده غير ○ كفت موسى كه بفرموده دوست ○ سر بنه هر كه بجان بنده اوست ○ كفت مقصود از ان كفت وشنود ○ امتحان بود محب را نه سجود ○

ذكر ما نظمه الجامي من مباحثة بين موسى وابليس وتغلب ابليس عليه في المحبة

گفت موسی که اگر حال اینست ❁ لعن وطعن تو چرا آیین است ❁ بر تو چون
از غضب سلطانی ❁ شد لباس ملکی شیطانی ❁ گفت کین هر دو صفت
عارضیند ❁ مانده از ذات بیک ناحیتند ❁ گر بیاید صد ازین یا برود ❁
حال ذاتم متغیر نشود ❁ ذات من بر صفت خویشتن است ❁ عشق او
لازمهٔ ذات منست ❁ تاکنون عشق من امیخته بود ❁ در غرضهای من
آویخته بود ❁ داشت بخت سیه و روز سفید ❁ هر دمم دست خوش
بیم امید ❁ این دم از کشمکش آن رستم ❁ پس زانوی وفا بنشستم ❁
به لطف وقهرم همه یکرنگ شده است ❁ کوه وکاهم همه هم سنگ
شده است ❁ عشق بنشست از دل من نقش هوس ❁ عشق با عشق
همی بازم وبس ❁ وسیجیء ان شاء الله تعالى لهذه المباحث خصوصا
في مبحث الثواب والعقاب والوعد والوعيد زيادة توضيح وتنقيح ❁
حاسمة لشبه الطوائف الضالين عن الطريق السوي والصراط
المستقيم عصمنا الله عن اتباع الهوى والزيغ عن سبيل الهدى
ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم
فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار

الاختيار

تحديد الاختيار وبيان
مرتبته ونقل عبارات
القوم في معناه

هو ترجيح

هو ترجيح الفاعل بعض اثاره على غيره بحسب الداعي فهو حادث تابع
للعلم فيكون غيره وستعرف مغايرته للقدرة والارادة ايضا ومرتبته
بالنسبة اليهما في مباحثهما ان شاء الله تعالى ولنعلم ان كلام القوم (عبارات) في
معناه مضطرب جدا يمكن حمل كثير منها على وجوه شتى ولكن ما يصلح
للاعتماد هو ما يفهم من كلام المحقق الطوسي (قدس سره) في رسالة الجبر والاختيار
انه مرادف للقدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو المعنى
المتفق عليه بين الفلاسفة والمليين فيلزم اتفاقهما في ثبوت الاختيار
له تعالى وصرح بذلك في قواعد العقايد ويظهر من كلام كثير من المتكلمين
انه مرادف للقدرة بالمعنى الاخر اي صحة الفعل والترك وعلى ذلك
يكون محلا للنزاع بين الفلاسفة والمليين كالقدرة بهذا المعنى
ويتضح من تلخيص المحصل ان الفلاسفة يطلقون اسم المختار عليه تعالى
لكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به والسيد الشريف في حواشي
شرح حكمة العين اشار الى هذين المعنيين بقوله القادر والمختار ان
فسرا بما ذكروه من انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فالله تعالى قادر
وفاعل مختار عند الحكماء وان فسرا بما يصح منه الفعل وعدمه فليس
كذلك وكلامه في شرح قول صاحب المواقف الفرق بين الصاعد بالاختيار
والساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار انتهى حيث قال اي له صفة

يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة
قدرة واختيارا انتهى يحتمل كلا من المعنيين والثاني اظهر والفاضل
الدواني في شرح قول صاحب العقايد ولا يكفر احد من اهل القبلة الا
بما فيه نفي الصانع القادر المختار قال ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي
يثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد بالاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون
اعني صحة الفعل والترك فلا ينفي القادر عنه فان القادر قد يضطر الى
الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى انتهى ولا يخفى ان
ان هذه العبارة وان كانت دالة على اطلاق الاختيار بينهم على كل من
المعنيين كما هو مقصودنا ولكن في نفسها كلام مشوش لا محصل له عند التامل
فتامل وفسر المحقق الاسترابادي في فارسيته المسماة بدانش نامه الاختيار
بالارادة وصرح بانها من صفات الافعال وان القدرة من صفات الذات مطلق
على ما يدل عليه الروايات هذا ولكن من تامل في تقابله مع الايجاب تارة في
افعال الله تعالى ومع الجبر تارة في افعال العباد وتتبع مقاصد محققي
المتكلمين عند استعمالهم في المقامين وامعن في كلام القوم ودلائلهم في
كل مقام عرف ان ما فسرناه به في هذا المقام هو اليق بالمقاصد الكلامية
وما فسره به المحقق الطوسي في موضع من تلخيص المحصل بقوله الاختيار
عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل او تركه من القادر بتبعا للداعية او عدم

الذات م

داعية

داعية وفي موضع اخر بقوله هو ان يكون الفعل والترك بالقياس الى
القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او ممتنع
وفي موضع اخر بقوله فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس
الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي انتهى يدل
على انه غير القدرة بل تابع لها فهو قريب مما فسرناه به بعد التامل و
مع ذلك لا شك انه اقرب الى معناه المستعمل فيه بحسب اللغة على انه
في نفسه معنى مقصر يدل عليه ما يدل على تحقق القدرة بالمعنى الثاني
فانهما متلازمان الا ان القدرة فيه تعالى من صفات الذات وهو من صفات
الافعال على ما يجيء تفسيرهما وبالجملة مرادنا في هذا المقام اثبات هذا
المعنى في ضمن هذا اللفظ ولا مشاحة بعد تعيين المقصود فنقول ثبوته
في افعالنا خصوصا فيما كلفنا به معلوم بالضرورة الوجدانية وعكس
التنبيه عليه بامور منها توجه المحمدة والملامة والمدح والذم من كافة
العقلاء على افعالنا وكذا افعال من كان في حكمنا من المكلفين كالجن فانه
لا يتصور على غير الفعل الاختياري وانكاره مكابرة ومنها توجه التكليف
من الله تعالى علينا والوعد والوعيد بالثواب والعقاب وهذا ايضا مما يحكم
العقل بانه لا يجوز بدون الاختيار ومنها النصوص القرآنية وما يجري مجراها
من متواترات السنة الدالة على اختيار المكلفين وهي مما لا يحصى كثرة

اثباتنا اصل الاختيار للعباد في افعالهم

اثبات الاختيار له تعالى باجماع المليين

والقدح فى تلك الامور مع انه لا يضر فانه كلام على التنبيه لا على الدليل مدفوع
كما سنشير اليه فى مقامها ان شاء الله تعالى واما ثبوته فى افعال الصانع جل شانه
فباجماع المليين ودلالة البراهين **اما الاجماع** فلظاهر تحققه على المتتبع
وحجيته على المتامل وقد مرت فى بحث الاجماع والسر فى هذا الاجماع من المليين
قاطبة ان تسليم حقية الدين والملة المستلزمة لحقية التكليف ووجوب
الاطاعة والعبادة المبنى على استحقاقه تعالى للشكر مستلزم لتسليم كونه تعالى
مختارا غير موجب فى افعاله اذ معلوم عقلا ان الموجب غير مستحق للشكر
فلا يجب له الاطاعة بل لا يتصور منه التكليف المبنى عليه الدين والملة
فالحاصل ان ثبوت هذا الاختيار من ضروريات قبول الدين والملة ولهذا
لم يختلف اهل الاديان فيه مع اختلافهم فى كثير من المسائل الالهية فافهم

تقرير البرهان المشهور المبنى على حدوث العالم على اختياره تعالى

واما البراهين فالمشهور منها ما تشبثوا فيه بحدوث العالم وهو
الذى اشار اليه المحقق الطوسى قدس سره فى اول الهيات التجريد بقوله وجود العالم
بعد عدمه ينفى الايجاب قال الشارح الجديد فى بيانه ان تاثيره تعالى
فى وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة
متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وساير المتكلمين على ما مر

فى بحث

دفع اعتراضات المحقق الاسترابادى وغيره على البرهان المشهور

فى بحث ابطال التسلسل انتهى والكلام على هذا البرهان يتصور من وجوه
منها المضايقة فى جريان براهين ابطال التسلسل فى المتعاقبة وهذه
المسئلة مفروغ عنها فى محلها **ومنها** منع لزوم التسلسل مستندا بجواز عدم
توقف الشرط الحادث على حادث اخر وتصويره ان يقال لعل الشرط
الحادث هو تقضى قدر ما او قدر مخصوص من امتداد بقاء الواجب تعالى
المعبر عنه بالزمان عند محققى المتكلمين وبعبارة اخرى احضور حد ما
ما او حد مخصوص منه وذلك التقضى او الحضور لا يحتاج الى حادث
اخر بل انما يتحقق وجوبا بالتدريج والى هذين الشقين يرجع اعتراضا
المحقق الاسترابادى فى فوايده على هذا البرهان اولهما قوله لعل
سبب حدوث العالم استحالة ازليته لوجود المكتسب من الغير فيكون
وجود كل ممكن فرع علمه الازلى وثانيهما قوله لعل السبب توقف
وجود العالم على حضور قطعة مخصوصة من الابد والفرق بين الصورتين
اعتبار خصوص الحد فى الثانى دون الاول وبينهما وبين ما ذكرنا
من الشقين اسناد التوقف الى تاثر الممكن فيهما والى تاثير الموجب فيما
ذكرنا وحاصل الجميع واحد ووجه الدفع ان حدوث العالم على كل
من تلك الاحتمالات لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص بين
المتماثلات من الحدود المفروضة من الامتداد المذكور التى ليست

متخالفة في الحقيقة ولا في شئ من اللوازم والعوارض وظاهر انه لا يتاتى
من الموجب ولا من طبيعة الممكن ان يميز ويعين بعضا منها للتاثير في شئ و
للتاثر من شئ فيه بل انما هذا التمييز والتعيين شان الفاعل المختار المتمكن
من الفعل والترك المرجح لبعض افعاله على تروكه وبالعكس بلا اعتبارات العلمية
كما سيجئ توضيحه واما احتمال ان تكون المشية الثابتة له تع عند الفلاسفة
كافية في ذلك الترجيح ويكون محض القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل بدون انضمام المعنى الثاني اليها وهو صحة الفعل والترك
معها ايضا لحدوث العالم كما ذهب اليه المحقق الاسترابادي وجعله اعتراضا
اخر على من استدل بحدوث العالم على المعنى الثاني للقدرة ففي محل تامل
اذ صورته منع لزوم التخلف المحال عن الموجب بناء على ان المعلوم المحال
منه ان يتخلف عن مقتضاه وليس التخلف بحسب الزمان تخلفا عن
المقتضى الا ان يعلم ان مقتضاه ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان يقتضي
الموجب باعتبار مشيته اي علمه بالاصلح تخلفا خاصا فتكون القدرة
المعتبرة فيها المشية بهذا المعنى مصححة لحدوث العالم ويكفي الجواب
عنه بان مشية الله تع على ما تخيلها الفلاسفة وبنوا عليها ثبوت القدرة
بالمعنى الاول هي من صفات ذاته المتصف بها ازلا وابدا فلا يجوز فيها الاختلاف
والتغير اصلا فتعلقها اما بالفعل واما بالترك ان كانا ضدين يجب ان

ان يكون دائما قديما وكذا تعلقها بالفعل او عدم تعلقها بها ان كان الترك
عدم ملكة للفعل والتغير الذي يتخيل في العلم مع كونه قديما باعتباره
اختلاف المعلومات ليس تغيرا في نفسه بل حكاية عن التغير حقيقة كما تقرر
في محله فالتغير الحقيقي ومنه التعلق تارة بشئ وتارة بخلافه من خواص
الحادث ولذا اتفق الفلاسفة مع من عرف خيالهم على ان محض تلك
المشية لا يصلح لوقوع الانفكاك بينه تع وبين العالم واما المشية
بالمعنى الذي اعتبره اكابر المتكلمين ومحققوهم على طبق الروايات
من ارباب العصمة وهي من صفات افعاله تع فيجري فيها الاختلاف والتغير
بان تتعلق في بعض الاوقات بالترك او لم تتعلق بالفعل وتتعلق
في بعضها بالفعل باعتبار المصالح فان ثقة الاسلام قدس سره في الكافي
لتوضيح صفات الذات وصفات الفعل فلو كانت الارادة من صفات
الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضا لتلك الصفة انتهى
ولهذا يجب عند الفلاسفة كونها متعلقة بفعل العالم فيجب دائما
وعند المتكلمين متعلقة بترك ايجاد العالم او غير متعلقة بفعله
الى الوقت الذي اقتضت المصلحة ايجاده ثم بفعله في الوقت المذكور
تعلق ذلك يدل وجود العالم بعد علمه على صحة كل من الفعل و
الترك منه تع وهو القدرة بالمعنى الثاني وعلى توجيه كلامهما

ودفع المعارضتين المشهورتين عن البرهان المشهور

كلا منهما فى وقته على غيره بحسب الداعى وهو الاختيار بالمعنى الذى
فسرناه به وكذا يدل كل من الصحة والترجيح المذكورين على حدوث العالم
لكونهما متلازمين بخلاف المعنى الاول للقدرة بالنسبة الى الحدوث كما عرفت
فلا يكون مصححا له فافهم ومنها المعارضة تارة بما حاصله ان حدوث العالم
مع الاختيار ايض مستلزم للتوقف على شرط حادث لئلا يلزم الترجيح
بدون المرجح وهكذا فيلزم التسلسل وهى مدفوعة على راى الاشعرية
بجواز الترجيح بلا مرجح من المختار وعلى راى غيرهم وهو الحق بحصول
المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه فى وقته على طبق الحكمة ووفق المصلحة
وقد يعبرون عنه بالداعى فان قلت على تقدير الايجاب ايض يمكن
اصلاح التخلف بمثل هذا الداعى فلا يتوقف على شرط حادث حتى يلزم
التس قلنا يحكم العقل بديهة بان الفعل لا يمكن ان يتخلف عن الموجب بسبب
الداعى اذ لو فرض له داع يترجح به الترك على الفعل تارة والفعل على الترك
اخرى حتى يتصور بسببه تخلف عن ذاته لكان ما فرض موجبا ليس بموجب
بل كان مختارا اذ لم نقصد باثبات الاختيار الا صحة وقوع هذا المعنى
ولذا ترى القائلين بالايجاب لم يسندوا تخصيص الحوادث باوقاتها الى
الداعى هربا عن لزوم الاختيار بل اضطروا فى توجيه التخصيص المذكور
وربط تلك الحوادث بالقديم كما سيجئ ذكره الى احتيال القول بالحركة

فعلم

السرمدية

السرمدية او ما يجرى مجراها ووسعوا بها دايرة القيل والقال فلو كان القول
بالداعى مصححا للربط المذكور على تقدير الايجاب ايض ولم يكن مما يحكم
العقل ببطلانه بديهة لما احتاجوا الى التشبث بامثال تلك الخيالات فتدبر
وتارة بما حاصله ان حدوث العالم مع الاختيار ايض مستلزم للتسلسل
لان الارادة الحادثة وكذا ما فى حكمها كالاختيار لا بد لها من علة حادثة
لكونها ممكنة ولا يمكن ان تدفع بان الارادة مستندة الى ارادة اخرى
وهكذا فلا يلزم الا التسلسل فى الامور الاعتبارية وذلك لانا نجزم
مثلا
بان ليس للارادة ارادة اخرى بل وجه الدفع ان يقال ان المراد
بالارادة وما فى حكمها فى هذا المقام ان كان هو الداعى او ما يجرى مجراه
كما هو المشهور دون صفة قديمة من شانها الترجيح والتخصيص فلا
يكون حادثا حتى يحتاج الى علة حادثة وان كان المراد بها امر آخر
كالاحداث ونحوه على ما سيجئ تحقيقه فكل ما فرض سببا للتخصيص
القادر المقدور باعتباره كالداعى يكفى لها فلا يحتاج الى امر حادث
حتى يلزم التس فان قلت كل من الارادة والاختيار دخيل فى جواز
صدور كل من مقدور من القادر وهما ايض من جملة المقدورات
بلا شبهة فيلزم كونه دخيلا فى جواز صدور نفسه قلنا سيجئ فى بحث
الارادة توضيح ان حالها ليست كحال ساير المقدورات الارادية

والاختيارية وبتبيين الفرق بينهما وبين غيرهما فانتظر **ومنها** ان
اسم العالم مشترك بين مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة او جملة
موجودات متجانسة كعالم الطبيعة مثلا على ما ذكره ابن سينا في رسالة
الحدود وبين جميع ما سوى الله تعالى على ما هو المشهور ولا يجوز
ان يراد به هيهنا المعنى الاخير فان طريقة المتكلمين حتى المحقق الطوسي
في التجريد هي اثبات حدوث الاجسام والجسمانيات لا غير بل اريد
به احد المعنيين الاولين فيتصور ح واسطة بينه تعالى وبين العالم
من الجواهر المجردة فيمكن ان يقال كما اورد الشارح الجديد للتجريد
على المحقق لم لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق الايجاب جوهرا
مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما يكون قادرا هو الذي اوجد العالم
الجسماني بالقدرة والاختيار والجواب عن هذا الايراد يتصور من
وجوه الاول ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار اشرف من الموجب
فلا يجوز ان يكون الموجب موجدا له والثاني ان يقال يلزم من
استناد المختار اليه ان يكون هو ايض مختارا على نحو ما استدلوا
بعالمية المعلول على عالمية العلة والثالث ان يقال شان المختار
ان يكون مبدأ الاختلاف فالاثار والافعال فلا يجوز ان يستند ما
هذا شانه الى الموجب الذي يقتضي طبعه الثبات والتاثير على

نهج

ذكرنا اورده الشارح الجديد للتجريد على المحقق من تقرير البرهان المشهور وتحقيق حال الوجوه التي اجيب بها عنه

نهج واحد ولا يخفى ان كلا من هذه الوجوه الثلثة في محل المنع واتمامه
على وجه مسكت للخصم مشكل جدا الرابع ان يقال بل المراد من العالم
هيهنا جميع ما سوى الله تعالى والجميع حادث على راى المتكلمين اذ لا قديم
غيره تعالى عندهم لكن لما لم يكن وجود المجردات ثابتا عندهم لم يتعرض
اكثرهم لاثبات حدوثها واكتفوا باثبات حدوث الموجودات الثابتة
من الاجسام وعوارضها مع ان المحققين منهم برهنوا على حدوث الممكن
مطلقا بمثل قولهم ان ممكنا لو كان قديما فتاثير الفاعل فيه اما حال
بقائه او حال عدمه او حال حدوثه فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى
الاخيرين الخلف وهذا الوجه هو مختار المحقق الطوسي قدس سره في الجواب
عن الايراد المذكور على ما نفهم مما ذكره في تلخيص المحصل قال فيه
اما ابطال الواسطة باجماع المليين فليس على ما ينبغي والمعتمد في ابطالها
ان الواسطة يمتنع ان تكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب
اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم
ما سوى المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة بين الواجب الوجود
لذاته وبين العالم محال انتهى وبهذا ظهر مراده قدس سره من
عبارته المشهورة في التجريد في هذا المقام والواسطة غير معقولة
ولا يخفى على ذلك ان بناء نفي الواسطة المذكوره هنا ليس على شيء

مع المطلوب

مهده في هذا الكتاب فانه قدس سره لم يزد فيه على ما ادعاه في الامور
العامة بقوله ولا قديم سوى الله تعالى لما سيأتي الا قوله في الجواهر واما العقل
فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة واستدلاله فيه
على حدوث الاجسام والجسمانيات فتبين ان اعتراض الشارح عليه في هذا
المقام بانه لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث كلام في
محله وتبين ان ما قيل في توجيه عبارته المذكوره بحملها على معان
اخر تعسف ناش من الغفلة عما صرح به في تلخيص المحصل ثم انه ظهر من
كلامه قدس سره فيه وجه خامس لابطال الواسطة المذكورة هو التمسك
فيه باجماع المليين وهو ليس كما ينبغي على ما صرح به والوجه كما يفهم
من كلامه فيه يتبيل ذلك ان التمسك بالاجماع في العقليات عند الفرقة
ويمكن ان يوجه بان المقصود في هذا المقام اسكات خصوم المليين والجواب
عما اورد من جانبهم عليهم فلا ينفع التمسك باجماعهم ههنا وبان
الانسب على ذلك ان يتمسك في اصل المطلوب اي ثبوت الاختيار له
تعالى باجماع المليين ويطرح تلك المؤنات من البين ولا يخفى انه لو تمسكنا
هنا باجماع العقلاء كافة بدل خصوص المليين لكان حقا اذ فانه
لم يذهب عاقل الى وجود واسطة كذلك وكان حجة بلا شبهة ومسكتا
للخصوم فصار هذا الوجه بهذا التصرف من اقوى الوجوه في ابطال

تعرض في التمسك بالاجماع في ابطال الواسطة مع وجه لا يرد عليه ما اورد على من تمسك به هنا

تلك

تلك الواسطة
فان قلت اذا كان البرهان قائما على حدوث جميع الممكنات كما مر فلا تبقى شبهة
في ابطال الواسطة المذكورة فيكون هو احق بالاعتماد كما صرح به المحقق
قلنا سيجيء في محله ان شاء الله تعالى ان اتمام جميع الدلايل المنقولة عن
المتكلمين على حدوث الممكنات مبني على تصحيح مقدمة صعبة هي ان مثل الربط
الذي يكون فيما بين بعض الحوادث كربط حركة اليد وحركة المفتاح في ان الثانية
مع كونها محتاجة في وجودها الى الاولى معلولة لها انما تكون معها زمانا
غير منفكة عنها اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين بعض القدماء فيكون قديم
ممكنا متوقفا وجوده على وجود قديم اخر واجب بالذات مستندا اليه من
غير انفكاك زماني بينهما فان جواز هذا الاحتمال مما يقدح في تمام دلائلهم
كان يقال على ما مر ليس مراد القائلين بان المقدم من تاثير الفاعل في القديم
الا هذا النوع من الربط بينهما وظاهر انه ليس ايجاد الموجود او احداث الحادث
فاشيء بالتأثير في حال البقاء لمعلوم انه لا يلزم المحال من تحصيل الحاصل
ولذا عول المحققون في مسئلة حدوث جميع ما سوى الله تعالى على اجماع
المليين والنصوص السالمة عن المعارض العقلي بناء على ان جميع ما
حسبه الفلاسفة دليلا عقليا على قدم العالم وجوه ضعيفة مدخولة
ولا يخفى انه في نفسه طريق انيق ولكن لا يناسب هذا المقام كما زعم بعضهم
فان اثبات الاختيار له تعالى بحدوث العالم اولا ثم الحدوث بالاجماع

بيان حال ابطال الواسطة باثبات حدوث جميع الممكنات ٥

بيان حال الوجهين المنقولين عن بعضهم في ابطال الواسطة

والمضوص تبعيد للطريق لامكان اسقاط الواسطة والتشبث بهما في اصل
المطلوب بلا احتياج الى ادراج حكاية الحدوث في البين وقد ذكر بعض
المدققين في بعض رسائله وجهين اخرين لعدم معقولية الواسطة
يكونان سادسا وسابعا للتوجيهات الحسنة المتقدمة احدهما ان المراد
بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذي لم يظهر منه اثر لا نعلمه فلا نعلم
به الصانع فلم يكن من العالم فالعالم اما جسم او جسماني وقد ثبت ان
الاجسام والجسمانيات حادثة والنفوس ايضا حادثة بحدوث الابدان
والعقول المؤثرة فيها ان كانت قديمة لكانت قبلها معطلة وقد ثبت
انه لا معطل في الوجود فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة فلم يتحقق
واسطة بين الصانع والعالم الحادث والاخر منهما ان اهل الحكمة
اطبقوا على انه لا فضل في الوجود واراد وا بالفضل على ما صرحوا به
ما لم يكن مشاهدا ولم يدل على وجوده في هذا العالم الجسماني المشاهد
ولهذا ما تجاوزوا عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة والعقول
العشرة التي دلت الدلايل الماخوذة من احوال هذا العالم عليها بزعمهم
ولما كانت الدلايل مدخولة غير مفيدة لدعواهم لم يثبت بها عقل
فالعقل فضل غير ثابت والمجرد الذي يتوهم كونه واسطة عقلا
كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن ثابتا

ولا يخفى

تقرير برهان اخر على اختياره تعالى يكفي فيه التمسك بمطلق الحدوث الضروري

ولا يخفى ما في هذين الوجهين من الاضطراب والتكلف والابتناء على الخطابيات
الغير اللائقة بامثال هذه المقامات ومن البراهين التي اقيمت لاثبات
الاختيار له تعالى ما تشبثوا فيه بمطلق الحدوث المحكوم عليه بالضرورة
من دون احتياج الى حدوث جميع العالم الموقوف تمامه على ما طال
التشاجر في حقيته بين المليين والفلاسفة تقريره على المشهور انه تعالى
مختار والا لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم
استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن الموجب التام لانه اما
ان لا يوجد حادث فهو الاول او يوجد فاما ان لا يستند الى مؤثر فهو الثاني
واما ان يستند فاما ان لا ينتهي الى القديم فهو الثالث او ينتهي فلا بد
من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فهو الرابع واللوازم
كلها باطلة فكذا الملزوم وقد اورد شارح الصحايف تقرير هذا البرهان
على وجه لا يحتاج الى اخذ بطلان التسلسل فقال ما ملخصه انه تعالى لو كان
موجبا فاستناد حادث اليه انما يكون بتوسط شرط حادث لئلا يلزم
احد الامرين الممتنعين حدوث القديم او قدم الحادث فذلك الشرط
الحادث يجب ان يكون حدوثه في ان حدوث الحادث المذكور لا قبله لئلا
يلزم التخلف ولا بعده وهو ظ فننقل الكلام اليه ليلزم توقفه ايضا
على شرط حادث اخر في الان المذكور وهكذا فيلزم انحصار ما لا يتناهى

المذكور

المذكور

دفع توهم ش رح الصحايف بان تجرد البرهان لا يحتاج الى ابطال التسلسل

من الحوادث بين الحاصرين احدهما الموجب والاخر الا الحادث الاول الذى
كان كلامنا فيه او نقول صدور جملة ما يتوقف عليه الحادث الاول من
الشرايط الموجودة فى ذلك الآن بحيث لا يشذ يجب ان لا يتوقف على شرط
اخر لئلا يلزم خلاف الفرض فيلزم احد الامرين المستغنيين ولا يخفى ما فيه
اما اولاً فلامكان التزام ان يكون حدوث الشرط قبل آن حدوث
الحادث ولا يلزم التخلف لجواز ان يكون وصول امتداد بقاء الشرط
الحادث الى حد معين او ما بعناه من انقضاء قدر معين منه دخيلا[بعض]
فى تمام العلة الحادث المذكور فلا يلزم اجتماع تلك الحوادث فى آن فان
قلت بعض با لشرط هنا ما يتم به علة وجود الحادث فلو لم يتم العلة
الا با لوصول المذكور لكان الشرط المذكور هو هذا الوصول ولا شبهة فى
ان تحققه فى ان حدوث الحادث فننقل الكلام الى ما به يتم علة تحقق
هذا الوصول وهكذا قلنا لا يحتاج هذا الوصول الى علة اخرى حادثة
فى هذا الان بل علته انما هى علة الحادث الباقى الواصل بقاؤه الى الحد
المذكور با لتدريج وجوبا وحدوثها سابق على هذا الان كما هو
المفروض فان قلت على هذا يمكنكم ايضا ان تلتزموا عدم التوقف
الا على وصول امتداد بقاء الواجب با لذات او بقاء شرط قديم الى
حد معين فلو سميناه شرطا حادثا ونقلنا الكلام اليه لا التزمتم عدم

احتياجه

احتياجه الى ما سوى الواجب او القديم المستند اليه نظير ما ذكرتم فى تصحيح
جواز تقدم الشرط الحادث فلا يلزم الحوادث الغير المتناهية اصلا فضلا
عن المجتمعة فى ان واحد قلنا لا يمكننا هذا الالتزام للفرق الظاهر بين الحادث
والقديم فى ذلك لان الحادث يجوز ان يكون متغيرا فى نفسه وان تعرض
له حالات مختلفة على التدريج حقيقة يتوقف على حضور بعضها حدوث
حادث من موثر موجب واما القديم واجبا با لذات او غيره فلثبوته و عدم
اختلاف الاحوال فيه كما تقرر فى محله لا يتصور ان يكون حضور بعض
من حدود بقائه دخيلا فى نفسه فى حدوث شئ على الوجه المذكور بل غاية
ما يتصور فى القديم ان يكون لامتداد بقائه حدود مختلفة بالاعتبارات
ومثل هذا الاختلاف انما يمكن ان يكون مناطا لترجيح الفاعل المختار
وتخصيصه ايجاد بعض الحوادث دون بعض ببعض الحدود المذكورة
دون بعض مع تساوى الجميع بالنسبة الى كلها فى امكان المقارنة المذكورة
واما المؤثر الموجب فلا يتصور له الترجيح والتخصيص بالامور الاعتبارية
كما مر والحاصل انه لو فرض توقف تاثير الموجب على شئ كما فى فيما نحن فيه
يجب ان يكون الشئ المذكور من الامور الحقيقية بخلاف المختار فانه
يمكن ان يرجح بالامور الاعتبارية واختلاف حدود امتداد بقاء
الحادث يمكن ان يكون منطبقا على اختلاف حالاته حقيقة دون

القديم فانه لا يتصور فيه الا الاختلاف الاعتبارى **واما ثانيا** فلان ما
لا يتناهى مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او التعاقب يستحيل بديهة
ان يكون محصورا بين حاصرين فكان تمهيد حدوث كل من احاد
الشرط فى ان حدوث الحادث المفروض لغوا لا دخل له فى بيان المط
واما ثالثا فلانه يمكن ان يلتزم ان الواجب تعا لا يكون طرفا لهذه
السلسلة لجواز ان يكون السلسلة عرضية يتساوى جميع احادها بالنسبة
اليه فى ذلك الترتيب فلا يتم المط فى هذا البرهان الا ببطلان التسـ
وليعلم ان ما يمكن ان يورد على هذا البرهان باى تقرير كان
من المنع والمناقضة والمعارضة على نحو ما مر على البرهان الاول
مدفوع بمثل ما دفعناه به هناك واما ما ذكره شارح المواقف من
ان هذا البرهان ايضا لا يتم الا باثبات حدوث جميع ما سوى الله تعـ
اذ لو جاز قديم سواه لجاز ان يكون ذلك القديم مختارا فيكون واسطة
بينه وبين الحوادث فلا يلزم من وجود حادث مستند الى قديم تخلف
المعلول عن الموجب التام فيمكن ان يدفع بان بيان عدم معقولية
هذا الاحتمال غير منحصر فيه لجواز ان يبين ببعض الوجوه التى قد
سبق ذكرها كاتفاق العقلاء على انتفاء واسطة قديمة مختارة
بين الموجب والحوادث اليومية ومثل هذا الاتفاق من جميع العقلاء

حجة قطعية كما مر فى مبحث الاجماع كيف ولو كان هذا الاحتمال مما يجوزه
احد من العقلاء لامكن به تصحيح ربط الحادث بالقديم بلا تكلف ولكن
لم يتشبث احد فى هذا المقام به بل الفلاسفة القائلون بايجابه تعـ
انما التجاؤا فى تصحيح ربط الحادث به الى اثبات حركة سرمدية ذات
جهتين احديهما حيثية ذاتها وهى كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له فى
كل ان فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض فى الان السابق واللاحق
وهذه الحالة المسماة بالتوسط بين الاوضاع قديمة مستمرة من الازل
الى الابد والاخرى حيثية النسب التى تلزمها وهى حادثة ضرورة ان
النسبة المفروضة له بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة فى
كل ان غير المفروضة له فى ان اخر فهذه الحركة قديمة من حيث الذات
ومستندة الى القديم وحادثة من حيث العوارض اللازمة ومستندة
اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض مسبوق بغير معد له
ممتنع الاجتماع معه لا الى نهاية ولا يخفى انه خيال باطل لقيام
البراهين على بطلان التسلسل مطلقا كما تقرر فى محله ولوجوه اخرى
اوردها عليه بعضهم لا نطول الكلام هنا بذكرها فكون تلك
الحركة واسطة بين الواجب تعا وكل من الحوادث امر غير معقول
ولو اغمضنا عما مر من تصريح المحقق قدس سره فى تلخيص المحصل بانهم

احتياج م

مراده مما ذكره فى التجريد ولم نتفحص كما ينبغى فى اواخر هذا البحث عن حقيقة
ما قرره هنا من حدوث الاجسام والجسمانيات هل هو على وجه يفيد
فى هذا المقام ام لا بل ابقيناه على ظاهره الموافق للمتكلمين كما حسبه
القوم لكان احسن المحامل لقوله هنا والواسطة غير معقولة عدم معقولية
هذه الواسطة بان يحمل قوله وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب على
ان حدوث العالم بمعنى مجموع الاجسام البسيطة على ما هو المصطلح فيه
كما مر من حيث انه حادث من الحوادث يدل على نفى كونه تعالى موجبا اذ
لا يتصور ربط الحادث بالقديم الموجب لما عرفت فيحتاج اتمام المقصود
الى دفع ما تشبث به القائلون بايجابه تعالى فى توجيه الربط المذكور
من توسط الحركة السرمدية فيكون قوله والواسطة غير معقولة اشارة
الى دفع هذا المتشبث به فيكون معناه ان الواسطة المعهودة المعتمد
عليها بين الخصوم فى هذا المقام وهى الحركة المذكورة غير معقولة
لظهور انها بعد ثبوت حدوث مجموع الاجسام المشتمل على موضوع تلك الحركة
لا يجوز ان تكون قديمة من حيث الذات كما نحو الاستحالة قدم الحركة
مع حدوث موضوعها فثبت المطلوب وهو اختياره تعالى مع دفع ما هو
العروة الوثقى للفلاسفة فى هذا المقام بدون ابتناء شئ منهما على
غير ما سبق اثباته فى هذا الكتاب ولا شك ان دفع هذه الشبهة

معناه ان 2

اهم من دفع احتمال لم يذهب الى صحته احد من العقلاء كما عرفت مع
احتياج اتمامه الى ما لم يسبق منه فيه من ثبوت حدوث جميع ما سوى الله تعالى
فافهم فانه لطيف جدا ثم انه قد تمسك بعض لحزب ممن اعتقده
مطلا ان خيال الفلاسفة فى هذا المقام واستحالة توسط هذه الحركة
بخيال اعجب منه لتصحيح ربط الحوادث بالقديم تعالى وهو ان الحوادث
ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن تنفرض فيه امور متكثرة
بحسب الغرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر
الوحدانى دفعة واحدة قال الفاضل الدوانى فى رسالته الموسومة
بالزوراء اذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محل التغير و
التبديل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة
واحدة وحدته شانا من شئون العلة الاولى محيطا بجميع الشئون
المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور
حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات ~~اليها بل الجميع~~
الواقعة تحت حيطته واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة
اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية فى الحضور لديها
فما ظنك باعلى شواهق العوالى ليس عند ربك صباح ولا مساء انتهى
ولا يخفى انه خيال شعرى على مذاق متصوف دهرى غير ملتفت اليه

نقل خيال غريب للارتباط الحادث بالقديم

فيها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة ح

اليه عند المحصلين فتبين ان شيئا من هذين الوجهين ايضا لا يصلح
لاصلاح الربط المذكور فلا يقدح فى البرهان فاتضح انه لا يتيسر
تصحيح ارتباط الحادث بالقديم الا من جهة ثبوت الاختيار له تعالى فانه
على تقدير الايجاب واتصال سلسلة العلية والمعلولية الى الواجب
بدون انفصال بالتخلف فى الزمان على طبق مقتضى الداعى اللازم
لثبوت الاختيار يلزم حدوثه تعالى من حدوث حادث وانتفاؤه تعالى
من انتفائه قال المحقق الطوسى ره فى الفصول الواجب عند الفلاسفة
موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا
عدم شىء من العالم عدم الواجب لان عدم ذات الشىء اما لعدم
شرطه او لعدم جزء علته والكلام فى عدمهما كالكلام فيه حتى
ينتهى الى الواجب فيلزم انتهاء عدم ذلك الشىء الى عدم الواجب
وليس لهم عن هذا الالزام مفر انتهى **ومن جملة البراهين**
على ثبوت اختياره تعالى هو ان الاختيار وما يقابله صفتان متقابلتان
لا يمكن ان يتعرى منهما الفاعل ولا يمكن ايضا اتصافه بجميعهما كما هو
شان جميع الصفات المتقابلة فلا بد ان يتصف الواجب تعالى فى افعاله
باحدهما والعقل مفطور بالحكم باتصافه تعالى باشرف المتقابلين
ومعلوم بديهة ان الفاعل من حيث هو فاعل اذا صح منه صدور

كل من الفعل والترك وكان وقوع احدهما منه مبنيا على حكمة داعية
اليه يكون اشرف ممن لا يصح منه الا صدور واحد منهما بعنوان اللزوم
والوجوب وان كان مطابقا للحكمة وانكار ذلك مكابرة فيحكم
العقل بوجوب اتصافه تعالى فى افعاله بالاختيار المقابل للايجاب
فثبت المطلوب من دون احتياج الى ملاحظة صفة الحدوث فى
افعاله حتى يستنبط منها ثبوت هذه الصفة له تعالى كما فى البرهانين
السابقين وليعلم ان هذا الطريق لاثبات اختياره تعالى اسهل واسلم
واقوى بل انفع فانا اذا اثبتنا اختياره تعالى به يسهل لنا بمعونته اثبات
حدوث جميع ما سواه ايضا وذلك لما يحكم به العقل الغير المغلوب
بالشبهات الواهية ان فعل الفاعل المختار لا يجوز ان يكون لازما له
بل يجب انفكاكه عنه فيجب ان يكون حادثا وهذا معنى قول المتكلمين
الداعى لا يدعو الا الى معدوم والى هذه الطريقة ارشدنا مولانا
ابو الحسن الرضا ع حيث قال انه لو كان معه شىء فى بقائه لم يجز
ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل
معه الحديث هذا هو الكلام فى تحقق صفة الاختيار فى المكلفين
وفى الواجب تعالى وفى كل من المقامين خصوم ولهم مقالات
وشبه عليها سيجىء تفصيلها بما فيها فى مباحث الجبر والايجاب

بيان ان ربط الحادث بالقديم لا يتيسر الا باثبات الاختيار له تعالى

لان الموجودات باسرها تنتهى فى سلسلة الحاجة الى الواجب م

تقرير برهان ثالث لاختياره تعالى من حيث انه صفة كمال كثبوته له تعالى وبيان امتيازه على غيره

بيان ان اثبات حدوث العالم بالاختيار اسهل وتاييد ذلك بما روى عن الرضا ع فى هذا المعنى

بيان معنى آخر للاختيار وقع اطلاقه عليه تعالى في القرآن

ولكن بقى هنا مباحث مشتملة على فوائد جديدة ينبغى التنبيه عليها
منها ان الاختيار قد يستعمل فى معنى آخر كما فى قوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا وهذا المعنى مستعمل فيه تعالى ايضا كما فى قوله تعالى
فى سورة طه خطابا لموسى عم وانا اخترتك فاستمع لما يوحى اى
اصطفيتك للرسالة وفى سورة الدخان ولقد اخترناهم على علم
على العالمين اى اصطفينا بنى اسرائيل حال كوننا عالمين بمكان
الخيرة وبانهم احقاء بالاختيار واما فى قوله تعالى فى سورة القصص
وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى
عما يشركون فيحتمل كلا من المعنيين والاول انسب بالافتتاح و
الثانى بالبيان المتصل به بقرينة نظيره فى سورة الاحزاب ما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم قال الطبرسى ره اى وما صح لرجل ولا امراة من اهل
الايمان اذا قضى الله ورسوله امرا من الامور ان يكون لهم الاختيار
من امرهم على اختيار الله لهم بل من حقهم ان يجعلوا رايهم تبعا
لرايه والخيرة ما يتخير ومنها ان اختياره تعالى يجب ان يتعلق بكل

بيان تعلق اختياره تعالى بكل من افعاله وعدم تعلقه بافعال العباد

فعل من افعاله ولا يجوز ان يتعلق بافعال العباد لما عرفت من
ان افعالهم انما هى واقعة باختيارهم وهذا هو سر ان الاختيار

غير

بيان تعلق الخصال السبع بجميع افعال العباد وبخلاف الاختيار

غير معدود من الخصال التى روى فيها عن ابى عبد الله ع انه لا يكون شئ
فى الارض ولا فى السماء الا بهذه الخصال السبع بمشيه وارادة وقدر وقضاء
واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر الحديث
وذلك لان الخصال المذكورة انما هى من الله تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد
طاعة كانت او معصية معصية لحفظ سلطنته عليهم فى جميع ما يصدر عنهم ولهذا
لم يكونوا مستطيعين لخلاف ما علم الله وقوعه منهم على طبق تدبيره لهم
وان كان اعطاهم الاختيار بعد ما بين لهم كل من طرفى الفعل والترك
لان يستحقوا به المدح والذم والثواب والعقاب ويمكن ان يكون
بعضها معتبرا ايضا بالنسبة الى بعض افعال الله تعالى الواقع بعد الاسباب
العادية لا الجميع لان تلك الخصال ايضا من جملة افعاله تعالى كما تقرر فى
محله فلو كان كل فعل منه تعالى يجب ان يقع بتلك الخصال لكان وقوع
كل خصلة منها ايضا موقوفا على وقوع مثلها وغيرها منها وهكذا فلا
يمكن ان يقع شئ لتوقفه على وقوع السلاسل الغير المتناهية وفى
لفظ الرواية ايضا اشعار بعدم العموم حيث اخرج السماء والارض
من هذا الحكم وبان العمدة منها ما يكون بالنسبة الى افعال العباد
حيث فرع على ذكرها قوله فمن زعم انه يقدر الخ فاعتبر فى الخصال امران
وجوب تعلقها بكل من افعال العباد وامتناع تعلقها بكل من افعاله تعالى

وجه الجمع بين تعلق المشيئة والارادة بجميع افعاله تعالى اتفاقا مع انا نامر جملة الخصال

على خلاف ما اعتبر فى الاختيار من امرين امتناع تعلقه بشئ من افعال العباد
ووجوب تعلقه بكل من افعاله تعالى فان قلت المشيئة والارادة منه تعالى
انما تتعلقان اتفاقا بجميع افعاله تعالى ايض فكيف عددتا من الخصال
قلنا للمشيئة والارادة معنيان كما دل عليه ما روى عن ابى الحسن عم قال
ان الله تعالى ارادتين ومشيئتين ارادة حتم وارادة عزم الحديث والفرق
ان ارادة الحتم من صفات فعله تعالى يتصف بها عند صدور كل فعل منه وارادة
العزم هى ايجاده تعالى شئ من جملة مخلوقاته لكونه سببا من اسباب وقوع شئ
اخر او هى نفس هذا الشئ المخلوق للسببية المذكورة فيناسب ان يعبر بهذا
الاعتبار عن الشئ الاول بالارادة وعن الثانى بالمراد فليست مما يتصف تعالى
بها عند صدور المراد فارادته تعالى المتعلقة بجميع افعاله بنفسه غير ارادته
لافعال عباده او لبعض افعاله الواقع بعد الاسباب العادية بالنوع والاولى
مسماة بارادة الحتم وغير معدودة من الخصال والثانية بارادة العزم
ومعدودة منها وقس عليها المشيئة وقد ذكر الاستاد دام ظله فى الفرق
بينهما فى شرح الكافى ان ارادة الحتم هى ما لا يقدر العباد على ضده
مرادها وارادة العزم ما يقدر العباد على ضد مرادها فان قلت
اذا كان ارادة العزم ما يقدر العباد على ضد مرادها فكيف يجوز ان
تكون معدودة من الخصال التى من زعم انه يقدر على نقضها فقد كفر

على ما هو صريح الرواية قلنا يمكن ان يكون المراد بالقدرة فى الرواية هو
الاستطاعة المستلزمة للوقوع مجازا لا القدرة الحقيقية اذ معلوم ان كل
ما يقع باختيار العباد ويكون لا محالة مطابقا لمقتضى الخصال المذكورة يجب ان
يكون خلافه ايض من مقدوراتهم حقيقة والا لم يكن الاختيار اختيارا بل
جبرا نعم لا يجوز ان يكون مما يستطيعون اليه سبيلا البتة لئلا يلزم وقوع
خلاف ارادته تعالى وساير خصاله ولتوضيح هذه المعانى زيادة توضيح فى محلها
ان شاء الله ومنها ان الاختيار له تعالى لما كان فى مقابل الايجاب وهو كما يجئ
فى محله يطلق على معان يجب على طبقه ان يكون الاختيار ايض كذلك فينبغى
التنبيه على تلك المعانى ليتبين ما هو المقص هنا فنقول الايجاب مطلقا
ما يمتنع معه الترك عن فاعل الفعل والاختيار ما يصح معه كل من الفعل
والترك عنه فان كان امتناع الترك عن الفاعل لذاته لا من داع ونحوه
يقال له الايجاب الطبايعى وهو الذى ينسبونه الى الطبايع كالنار
فى الاحراق والشمس فى الاشراق وان كان من جهة لزوم الداعى ونحوه من
شرايط التاثير المقتضية لعدم انفكاك الفاعل عن فعله ولو بامتداد
وهى يقال له الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وان كان من جهة لزوم
الداعى ونحوه من الشرايط المقتضية لنحو من الانفكاك يقال له الايجاب
الخاص ومناط الفرق بين الاخيرين هو اختلاف كيفية اقتضاء الداعى

بيان اختلاف الطرق بعضو ان الاختيار المنصف به تعالى
اى بمعنى معانيه المقابلة للمعانى الايجاب وتحقيق الحق فيه

وساير الشرايط هل يقتضى المقارنة وعدم الانفكاك ام لا بعد الاتفاق فى ان
الامتناع المذكور من جهة تلك الشرايط لا من جهة الذات كما فى الاول فعلى ذلك
يكون الاختيار ايض على ثلثة وجوه الاول ما يصح معه الفعل والترك بالنظر
الى الذات من حيث هى مع قطع النظر عن غيرها والثانى ما يصح معه الفعل
والترك بالنظر الى الداعى ونحوه ايض ولكن فى شئ من الاوقات وان كان
وقتا موهوما ولا ينافيه الوجوب السابق فى وقت اخر انما المنافى له الوجوب
فى جميع الاوقات والثالث ما يصح معه كل منهما بالنظر الى الشرايط المذكورة
ايض فى جميع الاوقات فينافيه الوجوب السابق مطلقا فبعد اتفاق المليين
على وجوب اتصافه تعالى بالاختيار مطلقا توهم قوم ان ما ثبوته له تعالى
من ضروريات الاديان هو المعنى الاول المقابل للايجاب الطبايعى فيكفى
عندهم فى حقية الشرايع كون افعاله تعالى على وفق الداعى وطبق الحكمة
وان كانت لازمة له لا تنفك عنه للزومه شرايط التاثير وقوم اخر
لم يكتفوا بتلك المرتبة بل اعتقدوا انه مع ذلك يجب له الاختيار بالمعنى
الثانى المقابل للايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ايض لاطباق اصحاب الوحى
على الاخبار بالانفكاك فكان ضروريا لجميع الاديان ولكن لم يبالوا بايجاب شئ
عليه تعالى بالنظر الى الشرايط وجوبا سابقا اذ لم يستلزم المقارنة المنفية
باجماع الانبياء وقوم ثالث من ارباب التحقيق تفطنوا بان اللزوم والوجوب

السابق فى افعاله تعالى ينافى استحقاقه المدح وهو المناط لاستحقاقه العبادة
المبنى عليه ثبوت الاديان والملل فحكموا بان الاختيار اللايق بجنابه تعالى هو
المعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص فنفوا عنه تعالى الايجاب بالمعنيين
بجميع معانيه لاستلزام الاختيار بهذا المعنى الاختيار بالمعنيين الاولين
ايض ولا شك ان هذه المرتبة اشرف والمتصف بها اكمل فهى ثابتة له بمقتضى
البرهان الاخير واما غايته ما ثبت له بتوسط ثبوت حدوث فعله كما هو
مقتضى البرهانين الاولين فانما هى المرتبة الثانية وهذه الدقيقة تصلح لان تكون
احدى وجوه ترجيح البرهان الاخير على الاولين فتدبر **ومنها** تحقيق ان
الحدوث باى معنى من معانيه المتداولة يدل على الاختيار فنقول يعتبر فى
مطلق الحدوث سبق امر على الحادث فان اعتبر سبق العلة عليه فهو
الحدوث الذاتى وان اعتبر سبق عدمه عليه فهو الحدوث الزمانى هذا
هو المشهور ولكن بعضهم اخرج من الامر الثانى مفهومين وثلث القسمة
بان المسبوق بالعدم اما مسبوق بالعدم الصرف والليس الساذج ويسماه
الحدوث الدهرى او باستمرار العدم وهو الحدوث الزمانى ومحل النزاع
بين المتكلمين والفلاسفة فى مسئلة حدوث العالم وقدمه على المشهور
هو الحدوث الزمانى ومن ثلث القسمة زعم انه الحدوث الدهرى ولتحقيق
هذا مقام اخر سيجئ فيه ان شاء الله تعالى وما ينبغى ان يحقق ههنا ان

جميع م

بيان ان ما يدل على اختياره تعالى من بين المعانى الثلثة للحدوث هو الحدوث الزمانى لا غير

الحدوث الذاتي الثابت لكل ممكن اتفاقا وان فرض كونه قديما زمانيا لا يدل على
اختيار فاعله وهو ظ واما الحدوث الدهري للعالم وان زعم قوم انه
دال على نفي الايجاب الطبايعي واخرون انه دال على نفي الايجاب بمعنى امتناع
الانفكاك ولكن الحق انه لا يدل على شي منهما فان جواز القدم الدهري على
الممكن من حيث هو ممكن امر منظور فيه فاحتمال عدم الجواز قايم وعلى تقديره
لا تتم دلالة الحدوث الدهري على شي منهما لان طريق التاثير فيه من الفاعل
ولو فرض موجبا باحد الايجابين المذكورين منحصر في ايجاده بعد العدم
الصريح فلا ينافي وقوعه كذلك ان يكون اثرا لما اقتضاه اقتضاء كاقتضاء
الامور الطبيعية او لما اقتضى باستجماع شرايط التاثير ان لا ينفك عنه اثره
فان قلت كيف لا ينافي الاخير مع فرض وقوع الانفكاك قلنا معنى الموجب بهذا
الايجاب ان يكون شرايط تاثيره مقتضية لامتناع الانفكاك فلا ينافيه الانفكاك
الواقع من جهة عدم تحمل الاثر بالذات الا هذا النحو من الانفكاك على ما هو
المفروض فافهم فظهر ان القايل بالحدوث الدهري دون الزماني للعالم لا
يمكنه اثبات الاختيار له بشي من المعنيين المذكورين فضلا عن اثبات
الاختيار بالمعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص اذ غاية ما يثبت بالحدوث
الدهري للعالم انفكاك الواجب تعالى عن وجوده واجتماعه مع عدمه الصريح
وقد اتفق اقتضاء هذا النحو من الانفكاك لكل من الاثر والموثر على هذا الفرض

للعقلاء

فاين المنافاة حتى يستدل باحدهما على خلاف الاخر فتدبر واما الحدوث
الزماني المستلزم لوقوع الحادث انحدوثه مقارنا لحد خاص وآن معين
من الزمان فانما يدل بملاحظة هذه الخصوصية واستواء نسبة الحادث
من حيث هو الى جميع الحدود والانات على محدث مخصص له لا يجوزه العقل
ان يكون موجبا كالطبايع وهو ظ ولا ان يكون مما اقتضت شرايط تاثيره
امتناع انفكاكه عن اثره لوقوع الانفكاك وخصوصا على النحو الذي
لا يجامع احتمال اقتضاء الاثر اياه فان الاثر على فرض عدم جواز ازليته ايض
انما يقتضي الوقوع في اللاازل اقتضاء مطلقا لا حدا مخصوصا منه فهذا
التخصيص لا بد ان يكون من جهة الموثر العالم بالمصالح الموجب لافعاله على طبق
هذا العلم المعبر عنه بالداعي فيثبت به كون الموثر فيه مختارا بالمعنيين
المقابلين للايجابين المذكورين ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النحو من
الانفكاك في الاثر مع كون الموثر فيه مما يجب عليه بالوجوب السابق
الثابت له باقتضاء الشرايط امتناع غير هذا النحو من التاثير لا يدل على نفي
الايجاب الخاص فلا يدل على ثبوت الاختيار بالمعنى الثالث وقد عرفت
انه هو الحقيق بالاثبات بل هو منظور المتكلمين من اعتبار صحة الفعل والترك
في معنى القدرة والاختيار لا محض صحتهما بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع
النظر عن الشرايط كما اشتهر هو محل النزاع حقيقة بين محققيهم وبين الفلاسفة

بيان دلالة الحدوث الزماني على الاختيار انما هو على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما لا موجودا

القائلين بان الشيء ما لم يجب بوجوب سابق لم يوجد كما افاد الاستاد دام ظله
في حواشي العدة فالبرهان اللايق بهذا المقام المفيد لهذا المطلوب هو
البرهان الاخير كما عرفت فتامل ثم ما ينبغي هنا ان لا تغفل عنه ان الحدوث الزماني
للعالم انما يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان
امرا موهوما منتزعا من بقاء موجود سرمدي هو الواجب جل شانه ولا يكون
من جملة العالم كما هو راي محققي المتكلمين واما على تقدير ان يكون موجودا
ومقدارا للحركة العارضة لجسم كما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم فيرجع الى
الحدوث الدهري فلا يدل على المطلوب لما عرفت ان دلالته عليه انما هي من
جهة تخصيص حدوث العالم بان معين من جملة الانات المفروضة في الزمان
المحقق لوقوع حدوث العالم في كل منها فلو كان من جملة العالم وكان
مختصا بوقته اذ لا وقت قبله كما يفهم مما اجاب به المحقق الطوسي في التجريد
عن بعض شبه القائلين بالقدم لما احتمل وقوعه الا على النحو الواقع فينتفي
التخصيص المستنبط منه نفي الايجاب وثبوت الاختيار واليه اشار الاستاد
دام ظله في حواشي العدة بعد تحقيقات في مباحث الحدوث بقوله و
نظيره ما ذكرنا في تضاعيف الكلام انه على تقدير كون الزمان موجودا
في الخارج ومقدار حركة الفلك ومخترعا محضا بدون وجود الفلك
لا دلالة لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما يدعى لزومه له من الترجيح

بلا مرجح

بيان ان الاختيار الثابت للمتكلمين انما هو في مقابل جميع معاني الجبر

بلا مرجح على قدرة موجده انما الدال عليها استحالة النقص وكون التعذر نقصا
او العلم برعاية المصالح في الافاق والانفس ونحوها لمن يتفكر في خلقهما او كلام
الانبياء ثم الثابت صدقهم بالمعجز بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان
متوقفا على نفس القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجز كما سنبينه
انتهى **ومنها** ان الاختيار الذي اثبتنا للمتكلمين هو في مقابل الجبر وسيجي ان
المذاهب في الجبر ثلثة احدها مذهب جهم بن صفوان ومن تبعه وهو انه
لا قدرة للعبد على شيء من افعاله اصلا حتى انه لا فرق بين نحو حركة الماشي
ونحو حركة المرتعش في كونهما غير مجامعين لقدرته وانما يقع جميع افعاله
بقدرة الله تعالى الثاني مذهب الاشاعرة وهو ان للعبد قدرة ولكن غير
مؤثرة في افعاله لغلبة قدرة الله عليها حتى انه لو لم يؤثر قدرة الله فيها
لا يمكن ان يقع افعاله بقدرته الثالث مذهب ابي الحسين البصري
من المعتزلة ومن تبعه وهو ان قدرة العبد مؤثرة في افعاله تاثيرا واجبا
بالوجوب السابق من جهة علله الموجبة له المنتهية الى افعال الله تعالى بحيث
لا يطيق عدم التاثير ويمتنع عليه ترك ما يفعل وكل من هذه المذاهب
عند التامل مستلزم لعدم استحقاق العبد على افعاله مدحا ولا ذما
مع ان هذا الاستحقاق معلوم عقلا لكل من راجع وجدانه وانصف من نفسه
فالاختيار بالمعنى المقابل للجبر بكل من المذاهب المذكورة معلوم ثابت

9

للمكلفين فلهم قدرة ولقدرتهم تاثير وتاثيرهم فيها غير خارج عن طوقهم بالوجوب
السابق فهم قادرون فى زمان الفعل على الترك وبالعكس فلا يمتنع شئ منها
عليهم الا بعد وقوع مقابله عنهم باختيارهم وما اشتهر بين اهل المذهب الثالث
من ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار كلام ممنوع مدفوع ودعوى جزاف
غير مسموع مبنى على شبهات سيجئ ابطالها وبالجملة يعرف بادنى تامل وانصاف
ان العباد فى افعالهم على حد يكون المحسن منهم ممدوحا والمسيئ مذموما و
الثواب والعقاب على طاعتهم ومعصيتهم معقولا عند العقلاء مقبولا لدى الاذكياء

بيان ان القول بالتفويض افراط كما ان القول بالجبر تفريط وان الحق هو الواسطة

واما الخروج من هذا الحد بتوهم ثبوت استقلال فى قدرتهم على افعالهم
بعد مداخلة تدبير الله تعالى فيها على وجه يجرى عليهم مقتضى الحكمة والمصلحة
بدون جبر وايجاب والزام كما زعمه المعتزلة الملقبة تارة بالمفوضة وتارة
بالقدرية القائلون بتفويض الله الاستقلال فى القدرة على امورهم اليهم
بالكلية ظنا منهم انه لو لم يكن هذا التفويض لكانت المواخذة منه تعالى
معهم فى ارتكاب معاصيه مثلا ظلما منه عليهم وتوهما منهم انه لو تعلق
مشيته تعالى وما يشبهها بافعالهم لاستند اليه ما لا ينبغى له من شرورهم و
ومعاصيهم فهو افراط فى مقابلة تفريط الطوائف الجبرية فان كون ازمة
الامور بيده تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وان كل واقع
انما هو بقضائه وقدره من ضروريات الدين وانما يكفى فى جواز المواخذة

كون

كون المعاصى واقعة بقدرتهم بلا اجبار بل على وجه كانوا قادرين على تركها ايضا
ولا يلزم بمحض مطابقتها لمقتضى مشية عزمه وما شاكلها من تدابيره الواقعة
منه على وفق نظام العالم قضاء لحق الربوبية ان تكون مستندة اليه تعالى انما
كان يلزم ذلك لو كان انشاء معاصيهم مثلا عبثية حتم فاوقعها على يديهم بجبر والزام
وليس كذلك فان اضلالهم مثلا بخلق امور ضرورية لمصلحة العالم مفضية الى
اختيارهم الضلالة بلا اجبار ليس بقبيح بل القبيح الاخلال بتلك المصلحة
الموجب للاخلال بحق الربوبية ولوازم السلطنة فلا يلزم ههنا ظلم ولا
شئ مما لا ينبغى له تعالى كما توهموه ولهذا اوقع فيهم من ارباب العصمة صلوات
الله عليهم انهم قوم ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه

بيان حقيقة الواسطة بين الجبر والتفويض المنقول عن الصادقين عليهم

فهذا الحد المتوسط بين التفريط الذى ينزل مرتبتهم عن مقام جواز التكليف
والمواخذة وبين الافراط الذى يرفع شانهم عن درجة العبودية هو الامر
بين الامرين الذى ارشد اليه اهل بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق
والمخالف واثارهم فى الاشارة اليه على وجه بين لا يحتمل لها غيره كثيرة
منها ما روى فى الكافى عن غير واحد من ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلام
قالا ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها
والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون قال فسئلا عليهما السلام هل بين الجبر
والقدر منزلة ثالثة قالا نعم اوسع مما بين السماء والارض ومنها

عن رجل عن ابي عبد الله عم قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قال
قلت ففوّض اليهم الامر قال لا قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك ومنها
عنه عم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ومنها عنه عم قال الله اكرم
من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه
ما لا يريد ومنها عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن الرضا عم قال سالته
فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز من ذلك قلت فجبرهم على
المعاصي فقال الله اعدل واحكم من ذلك الحديث ولعمري ان حقية هذه
الواسطة لمن تامل فيها وفي طرفيها في غاية الظهور والوضوح ولو قطع
النظر عن هذه الاثار ايض فان كل احد حتى العوام بل الصبيان اذا فكر في
حاله واقعا له عرف انه غير مضطر فيما يفعله بل انه لو مُدح او ذُم
من غيره او مدح غيرا او ذمه على مثل شيء من تلك الافعال لكان
المدح او الذم في موقعه بلا تكلف فيعلم انتفاء الجبر بكل من المعاني
المذكورة ومع ذلك عرف ايض ان حصول الدواعي له على الجد في ايقاع
ما يقع منه انما هو من طريق خارج عن قدرته على وجه يفضي باختياره
اليه حتى انه قد يتعجب من ارتكابه بعض ما يعلم يقينا انه صدر عنه باختياره
فيعلم انه من شان مدبر اخر في اموره مقلب للقلوب الى مقتضى حكمته
فيصدق قول من قال ٥ الحمد لله الذي برهانه • ان ليس شان ليس فيه شانه ٥

فيعلم

فيعلم انتفاء الاستقلال والتفويض بالمعنى المذكور ايض فيجزم من
علمه بانتفاء الطرفين بثبوت الواسطة بينهما على الحد الذي بينا والعجب
انه مع كون هذه المسئلة في هذه المرتبة من الوضوح يحير فيها من قديم
الزمان الى الان جميع الطوايف مع اشتمالهم في كل عصر على جم غفير من
الفضلاء والاذكياء ولم يتفطن بما هو الحق فيها من الواسطة المذكورة
الا من تمسك منهم بذيل العلماء الراسخين من اهل البيت عليهم الصلوة
والسلام ووفقه الله تع لتتبع كلامهم وفهم مرامهم ولعل السر في ذلك انه
ايض نوع تدبير من الله تع ليتفطن منه من له بصيرة باحتياج الامة في
تحصيل كل امر ديني ولو في العقليات الواضحة الظاهرة الى هذه العلماء
المعصومين عن الخطا المنصوبين من قبله تع لتعليم الخلايق وان الته
حيرتهم فيما يتعلق بامور دينهم فلا يكون لهم سبيل الهداية الا اقتباس
انوارهم ولا طريق الى درايته الا اقتفاء اثارهم ولم يفت الحمد لله
منهم عليهم م بيان شيء من الحقايق والدقايق اجمالا او تفصيلا
عموما وخصوصا حتى ان هذه الدقيقة ايض مستنبطة من اشاراتهم
الاجمالية العامة ومستفادة من رواياتهم التفصيلية الخاصة فان
اخبارهم عليهم م بان كل ما في ايدي الناس من العلوم الحقة انما
هو ما خرج منا اليهم واما ما بينهم من الامور الباطلة فهو من عند

بيان سر تحير الطوايف
في الجبر والاختيار ٥

ففوض بدر

انفسهم مشهور على لسان الثقات واسنادهم بان معرفة الحق وكذا
تعليمه فى خصوص هذه المسئلة مخصوصة بنا مذكور فيما بين الرواة
روى الكلينى ره فى الكافى عن ابى عبد الله عم انه قال لا جبر ولا قدر بل
منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه
العالم الحديث ومما يلايم ما ذكرنا ان التفتازانى نقل فى شرح المقاصد من الفخر
ذكر الامام الرازى ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا
مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة متدافعة
فعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس
من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله
لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان
ثم من الدلايل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل الاحوال والافعال
غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة
على وفق مرادهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات
الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذى
هو منبع النقصانات وان اكثر افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا
يليق بالمتعالى عن النقصان واما الدلايل السمعية فالقران مملو
عما يوهم الامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم يكن خالية من

نقل ما ذكره شارح المقاصد من الفخر الرازى من عموم نزاع الجبر والاختيار بين جميع الطوايف فى جميع الازمان وترجيح الخبر ثم ما افاده من الواسطة الغير المعقولة مع ما يتوجه عليها

الز

الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل
ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا
اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لا يترجح الا بمرجح يوجب انسداد باب
اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين عليهم السلام لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة
لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره
فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق
الحايط وفى كلام العقلاء قال الحايط للوتد لم تشقنى فقال سل من
يدقنى انتهى فانظر الى هذا المشهور بالتحقيق والتدقيق كيف تحير
فى هذه المسئلة مع كمال بذل الجهد فى تحصيلها ولم يجد طريقا الى الخلاص
الا بالتمسك بما روى عن اهل البيت عليهم السلام فيها مع ظهور حاله فى
التعصب فى خلافهم ومع ذلك لما لم يكن من اهله لم يوفق لفهم مرامهم
من كلامهم مع كونه ظاهرا فى معناه وصريحا فى مؤداه خاليا عن الاغلاق
والتكلف بريا عن الغموض والتعسف فحمل التفويض المنفى فيه على
الاختيار لاهتمامه فى نفيه تعصبا وهذا اول نادرة كسرت ههنا ثم لما
لم يتصور بين الاختيار والجبر واسطة يمكن نفيها حقيقة لتثبت تلك
الواسطة توهم فيه تجوزا فحمل لا جبر ولا تفويض على معنى لا جبر مطلقا

ثم بعد نقل هذا الكلام
عنه قال ح

ولا تفويض مطلقا فالتجأ الى حمل ثبوت الامر بين الامرين على معنى ثبوت
كليهما فى الجملة فاحتال فى تصويره ثبوت معنى الجبر وصورة التفويض مع
احتمال العكس ايضا بمقتضى ميل الطبع الى طريقة اسلافه ثم ارتكب فى تصحيح
معنى الجبر صحة المقدمة القائلة بان الشئ ما لم يجب لم يوجد على
ما ذهب اليها الفلاسفة وتبعهم بعض معتزلة البصرة وغيره فلزمهم ما
لزمهم من نفى استحقاق العبد المدح والذم عقلا لكونه فى حكم الفعل والو[لد]
وظاهر انه يؤدى الى بطلان الثواب والعقاب حقيقة حتى ان الفخر الرازى
على ما نقل عنه شارح المواقف فى ابطال مذهب ابى الحسين فى القول
بوجوب الفعل بالنظر الى الداعى قال لا فرق بين ان يعذب الله العبد
على ما اوجد فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه
لانه لا فرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح
والظلم انتهى فلو كان هذا الرجل تامل او لا بعين الانصاف ان الامر بين
الامرين انما يتصور اذا كان الامران على وجه يمكن ان يتوسط بينهما ثالث
ويعقل نفيهما مع اثباته لرأى ان الاختيار لعدم امكان واسطة بينه
وبين الجبر لا يصلح لكونه طرفا منفيا مع الجبر فعلم ان التفويض المنفى امر
آخر غير اصل الاختيار ثم اذا تتبع خصوصا من آثارهم عليهم [السلام] ان المراد
بالمفوضة منهم ومقالتهم ما هى فابقى بطلانها كبطلان الجبر وتحقق

عنده

عنده ثبوت الاختيار على الحد اللائق للعبد وانه هو الواسطة الثابتة الحقة
بين ذينك الطرفين الخارجين عنها بالافراط والتفريط واقتضاء احدهما
ان لا يكون العبد مستحقا للمدح والذم والثواب والعقاب والآخر ان
يكون ربا مالكا لازمة اموره فاستراح عن ارتكاب تلك التكلفات والتمحلات
المؤدية الى ما ترى انها تؤدى اليه ولكن مثل هذا وامثاله فى تحصيل هذه
الرواية وما يشبهها وعدم الانتفاع بها لعدم توفيق الله اياهم بالتامل
فى مفهومها جزاء لاختيارهم طريقة اسلافهم تعصبا وعنادا للحق وارادة
لان يطفؤا نور الله بافواههم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت
ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون

الارادة

تعريف الارادة وبيان ترتيبها من ساير الصفات

هى جد المختار فى مشية وقوع شئ بالقدرة وهذا التاكيد معتبر فى وضعها
اللغوى ايضا اذ اكثر اللغويين ومنهم صاحب القاموس وان لم يزيدوا
فى تفسيرها على المشية لكن صراف التامل يحكم فى اشتقاق صيغتها بانها
افعال من الرود وله معنيان الطلب والتردد فان اخذت من الاول
فالهمزة تفيد المبالغة فيه وان اخذت من الثانى فالهمزة للازالة
فملخص مفادها مبالغة الطلب وازالة التردد فالارادة سواء فرضت فى
المخلوق او فى الواجب تعالى باى معنى كان فيه من المعنيين الذين سيجئ بيانهما

حتما او عزما مشتملة على هذا التاكيد فهذا التعريف شامل لجميع معانيها
ولكن ينبغي ان نقدم الكلام في حكم الارادة بمعنى الحتم لانها المتبادرة
الى الاذهان الى ان ينجر الكلام الى ذكر احكام المعنى الاخر فنقول مرتبتها
بعد الاختيار وكذا بعد ما يتوقف الاختيار عليه من العلم والقدرة القديمة
المستقلة دون الحادثة الناقصة فانها كما يجي بيانه في محله انما يكون
تحققها مع الفعل لا قبله وذلك لان صحيح الوجدان يحكم بان من توقف
صدور الفعل عنه على مرجح ما لم يرجحه ولم يعينه بالداعي لم يتوجه الى
ايقاعه فضلا عن الجزم به قال شارح الصحايف ومعنى الارادة واضح
عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه الفعل او الترك يظهر
في نفسه حالة ميلانية الى احدهما كان النفس تميل اليه والاختيار معناه
قريب من هذا المعنى وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الاخر اي ينظر كلا
الطرفين ويميل الى احدهما انتهى فان اراد بقوله مع اعتبار الخ ان الا
لاختيار هو الارادة لكن مع بقاء ملاحظة الطرف الاخر بعد وعدم تصميم
العزم على ايقاع احدهما مجردا عن شائبة التردد كما هو المعتبر في معنى
الارادة على ما اشعر به تفسيره بقوله اي ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما
فهو غير له القيود المعتبرة لمعنى ما قيد بها ومشعر بتقدم مرتبة الاختيار
على مرتبة الارادة موافقا لما ذكرنا وبالجملة كلما صمم الفاعل العزم

بيان عدم كون ارادة الحتم مسبوقة بالذات
من المريد وعدم احتياجها الى ارادة اخرى

على ايقاعه فهو مراد واصيل في استحقاق الاسناد اليه واما ما يتبعه
في الاستحقاق المذكور من الموجودات الرابطية الثابتة لمحالها بدون
ثبوتها في نفسها سواء ثبت لذات الفاعل او لذات المفعول فليس مما
يقصده الفاعل فلا يتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه ان الفاعل لشيء
تثبت له باعتبارات معان شتى متمايزة في نفس الامر ككونه مائلا
نحوه عازما لفعله قاصدا اليه فاعلا جاعلا محدثا صانعا له مخرجا
اياه من العدم ومن جملتها كونه مختارا له مريدا له وكذلك يثبت
نظاير هذه المعاني ومضايفاتها في المفعول ككونه مقصودا مصنوعا
مرادا وليس ثبوت شيء من هذه المعاني في شيء من الطرفين مقصودا
للفاعل بل المقصود انما هو نفس الامر المتوجه اليه المنتزع منه ومن
فاعله ومن فاعله هذه المعاني ولا يمتنع ان يكون بين ثبوتات هذه
المعاني وامثالها لكل من الطرفين نوع ترتب في نفس الامر بتقدم
او تاخر صالح لدخول الباء على المتقدم والفاء او ثم على المتاخر لجواز
ان يكون لها خصوصيات مقتضية لذلك كالعموم والخصوص والاطلاق
والتقييد فكل مرتبة فرضت لشيء منها في طرف تكون محفوظة لنظيره
في الطرف الاخر وكذلك لا ينافي نحو تقدم بعضها على وجود الاثر
بتبعيته له كما في تقدم العلم التابع للمعلوم على وجوده فان حقيقة

التبعية فى كل منهما يرجع الى تاخر معنوى غير مناف لامكان ثبوت نحو اخر
من التقدم لهما فتلخص من هذا التصوير استغناء حدوث الارادة من
فاعلها عن ارادة اخرى وكذا الاختيار وساير المعانى المذكورة فانحلت
الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل فى الارادات الحادثة فان قلت
الظ ان الارادة والاختيار فعلان ارادیان اختیاریان للفاعل
فلو لم يتعلق بهما ارادة واختيار فكيف يطلق عليهما الارادى والاختيارى
بطريق النسبة قلنا اطلاق الارادى والاختيارى عليهما كاطلاق
الوجودى والعدمى على الوجود والعدم فكما ان وجودية الوجود مثلا
ليست باعتبار نسبته الى نفسه او مثله بل المقصود منها اشتراكه مع ساير
الوجوديات فى عدم دخول معنى العدم فى مفهومه كذلك ارادية الارادة
ليست باعتبار تعلق ارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع ساير الارادیات
فى عدم كون الفاعل كارها فيها وقس عليها الاختيار اذا تاملت فى هذه
المعانى وراجعت وجدانك وناديت انصافك فلا احسبك ان
تشك فى ان صفة الارادة كما وصفناها ثابتة لكل فاعل مختار من
المخلوقين بالنسبة الى افعاله الاختيارية على الوجه الذى قررناه
ولكن مع انضمام امور اخر اكثرها من الموجودات فى انفسها والموقوف
عليها من افعال القلوب او الجوارح او غيرها من الهيئات والكيفيات

بيان اتصاف كل فاعل مختار فى افعاله بالارادة
وبيان الفرق بين ارادة الله وارادة المخلوقين
عقلا ونقلا

الداخلة

الداخلة او الخارجة ولا يتم نيل المراد لهم الا بها كالشوق والميل والتامل
والتفكر والتخيل والقبض والبسط والصحة والسلامة والقوة ودفع
الموانع هذا فى المخلوقين واما فى الواجب تعالى فبعد ما اثبت تحقق
ارادته بالنسبة الى كل محدث مستند اليه بدلالة امثال البراهين
التى مضت فى اثبات اختياره تعالى وبدلالة اجماع المليين ونصوص
الكتب السماوية واخبار الانبيا وساير اصحاب العصمة صلوات الله
عليهم اجمعين وضممت اليها ما يدل على عدم افتقاره الى غيره فى
تحصيل مراده بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
بخلاف المخلوقين تفطنت بالفرق الظاهر بين الارادتين من وجهين
احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين من الموجودات فى انفسها
امور كثيرة لا يتصفون بها الا بعدها وليس لاحد ان فرق بالارادة
وكذا بالمشية الموافقة لها فى الحكم وان كان بين مفهوميهما تفاوت ما
كما سيجئ مصداق موجود بعد ذاته المقدسة سوى المراد فهى تابعة
لها لهما تبعية لانها فى ثبوت نحو من التقدم لها على المراد كما ذهب
اليه بعض اعيان المعتزلة ممن وصفها بانها من صفات الفعل وانها
عبارة عن الخلق فى حال الاحداث بناء على ان ما به الشئ لا يجوز ان
يكون معه على ما سيجئ وكما يدل عليه ظ ما روى عن ابى عبد الله ع

برواية ابي سعيد القماط خلق الله المشية قبل خلق الاشيا ثم خلق
الاشياء بالمشية وبرواية ابن اذينه خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء
بالمشية وقدمر في بحث الابداع انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو
من التقدم الرتبي مع احتمال ان يكون المراد بتلك المشية ما هو بمعنى
العزم منها لا بمعنى الحتم على طبق ماسيجي فيها وفي الارادة من قول العالم ع
والمشية في المنشا قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه وهما كما
ستعرف معدودتان في جملة الخصال المتقدمتان باعتبار السببية
وباعتبار الزمان ايض وعلى هذا المراد حملها الاستاد دام ظله في
حواشي العدة وشرح الكافي وثانيهما ان ارادة المخلوقين قد تتخلف
عنها المراد بالزمان بل يجب تخلفه عنها كذلك بل قد يتحقق بدون
نيل المراد اصلا على ما سبق تصويرها واما ارادة الله تع فلا يتصور
فيها التخلف المذكور لعدم توقفها على شي كما عرفت ويؤيدك على الفرق
المذكور ما روى في الكافي عن ابي الحسن ع في جواب قول السايل اخبرني
عن الارادة من الله ومن الخلق من قوله ع الارادة من الخلق الضمير
وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل فاما من الله فارادته احداثه
لا غير ذلك لانه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه
وهي من صفات الخلق فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون

بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف
له الحديث وكذلك يؤيدك عليه سياق ما روى في الكافي ايض عن
ابي عبد الله ع في جواب قول زنديق فيعاني الاشيا بنفسه من قوله ع هو
اجل من ان يعاني الاشياء بمباشرة ومعالجة لان ذلك صفة المخلوق
الذي لا يجي الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة وهو متعال نافذ الارادة
والمشية فعال لما يشاء واما ما يمكن ان يتوهم من ظ ما روى في الكافي ايض
عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال قلت لم يزل الله مريدا قال
ان المريد لا يكون الا لمراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد الحديث
من ان المريد مطلقا لا يتصور الا بحصول مراده معه فيمكن ان يدفع بان
الالف واللام في لفظ المريد هنا للعهد فالمقص ان هذا المريد الازلي
المفروض لا يمكن ان يكون متصفا الا بارادة لمراد حاضر معه ازلا او
لا يمكن اتصافه بالارادة الا من جهة حصول المراد معه ازلا بناء على احتمال
كون اللام في قوله لمراد للصلة او للسببية وح يختص هذا الحكم بالارادة
القديمة التي لو جاز تحققها لما يجري فيها التغير والاختلاف بحسب
الاوقات بان لا يكون متعلقة بشي ازلا ثم تعلقت به فيما لا يزال
على ما مرت الاشارة اليه في مبحث الاختيار وسيجي توضيحه فلا يجمع
ازليتها مع حدوث المراد والاستاد دام ظله حمل هذه العبارة في

توجيه حديث ظاهره عدم تخلف ارادة المخلوقين عن المراد وكذا في الخالق

فى هذه الرواية فى شرح الكافى على معنى ان المريد من حيث هو مريد
لا يتصور الا بسبب مصداق مركب من نوع مراد مع ذات المريد سواء
كان المراد مرادا بارادة هذا المريد كما فى الواجب او مرادا بارادة
غيره كما فى الميل الذى فى الانسان فانه وان لم يكن مرادا للانسان
لكنه مراد للواجب تع فيستلزم حدوث كل مراد حدوث الارادة مطلقا
فينتفى جواز ازليتها للواجب تع فتامل هذا هو حال ارادته تع بالنسبة
الى مصنوعاته التى لم يجر فيها عادته بخلقه بعد الاسباب واما فيما اجرى
فيه العادة المذكورة كخلق المطر بعد السحاب والنبات بعد الارض
والماء فله تع بالنسبة اليه ارادتان احديهما من قبيل ما مر على نحو
ما عرفت مقارنة لحدوث المراد عند تمام استعداد مادته بلا تخلف
ومهل والاخرى من قبيل اخر مقدمة على المراد المذكور بقدر ما
اقتضت حكمته واستدعت عادته وقد مرت الاشارة فى بحث الاختيار
الى انها نوع اخر فان الاولى هى من جملة صفات افعاله يتصف تع بها
عند وقوع المراد والثانية من جملة افعاله المفضية بتوسط الاسباب
الى المراد بالتدريج واطلاق الارادة عليها انما هو بالسماع عن
الصادقين عليهم م عبروا عنها بارادة العزم وعن الاولى بارادة
الحتم وصرحوا بان الله تع مشيتين وارادتين وصرفوا اليها افعالا

تصوير ارادة العزم منه تعالى وكونها مقدمة على المراد كالقضاء والقدر

ذكر بعض الروايات الدالة على تفصيل القضاء وترتيبها

اخر

اخر منه تعا على ترتيب خاص يدل عليه ما روى عن ابى الحسن ع من قوله لا يكون
شئ الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قال الراوى قلت ما معنى شاء
قال ابتداء الفعل قلت فما معنى اراد قال الثبوت عليه قلت ما معنى قدر
قال تقدير الشئ من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه
فذلك الذى لا مرد له الحديث فالمراد ان كل شئ دبره الله تع وقوعه بعد الاسباب
تنقسم اسبابه الى اربعة انواع فما دام لم يقع كل نوع فى مرتبته لم تنته النوبة
الى وقوعه وبعد وقوع كل مرتبة له تع اختيار فى ايقاع المرتبة التى بعدها
ويجرى فيها البداء بالمعنى الذى يليق به سبحانه كما يجئ بيانه فى محله
الى ان يقتضى المصلحة امضاء الجميع فيقع المراد على نحو ما اراد وتفصيل
هذه الجملة ما روى عن العالم م من قوله علم وشاء واراد وقدر وقضى
وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية
وبمشيته كانت الاراده وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء
وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم المشية والمشية ثانيه والارادة
ثالثه والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتع البداء
فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء
فلا بداء فالعلم فى المعلوم قبل كونه والمشية فى المنشاء قبل عينه والارادة
فى المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها

عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام
المدركات بالحواس من ذوى لون وريح ووزن وكيل وما دب ومادرج
من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك
وتعالى فيه البداء مما لاعين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء
والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها
وحدودها وانشاءها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها فى الوانها و
صفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء ابان
للناس اماكنها ودلهم اليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها و
ذلك تقدير العزيز العليم الحديث وظهر ايضا من كلامهم عليهم السلام ان
هذا النوع من الارادة مع منضماتها ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعال
العباد ايضا طاعة كانت او معصية مع انضمام ثلثة افعال اخر ايضا
اليها يعبر عنها بالاذن والكتاب والاجل ويعبر عن المجموع بالخصال
السبع وقد سبق عن ابى عبدالله عم انه قال لا يكون شئ فى الارض ولا
فى السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن
وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وقد فصل
وصور وعلل الاستاد دام ظله فى حواشى العدة وشرح الكافى فى هذه
الخصال على وجه لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتمل هذا المقام لذكره وله

محل

محل

بيان عدم منافاة الضلال المذكورة لاختيارهم فى افعالهم

محل اخر فليطلب هناك ولنعلم هنا ان تلك الاسباب المفضية الى افعالهم
لا ينتهى فى الافضاء اليها الى حد يخرجهم عن اختيارهم بل انهم اوقعوا ارادتهم
على نحو ما اقتضت حكمته باختيارهم وارادتهم بدون جبر والزام كما
اشار اليه امير المومنين عم فيما هو المشهور عنه من خطابه لشيخ بعد
منصرفه من صفين بقوله ونظن انه كان قضاء حتما وقدرا لازما انه لو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهى الى اخر الحديث وهذا هو الجمع
بين غاية الحكومة والسلطنة ونهاية العدل والرحمة ومن لم يتامل
فيه حق التامل ولم يهتد الى هذا الصراط المستقيم كاهل الجبر والتفويض
فانهم لذلك قد ضلوا وغضب عليهم بما التزموه من نسبة الجبر و
الظلم اليه واسناد الوهن والضعف الى سلطنته تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا اذا مهدت تلك الجملة فى حقيقة الارادة

تحرير محل النزاع فى ارادته تعالى بين الفلاسفة والمليين

وثبوتها لكل ما على مختار من الواجب تعالى وغيره وحدوثها فى الجميع
على طبق ما اقتبس من انوار ائمة اهل البيت صلى الله عليهم
ينبغى ان نفصل الكلام فى مباحثها المهمة المبحث الاول المشهور
ان الفلاسفة معترفون بان لله تعالى مشية وارادة وعبارتهم المنقولة
عنهم المتداولة بين المحصلين فى حقه تعالى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل دالة عليه لعدم فرق يعتد به ههنا بين المشية والارادة لكن

ولكن بعض المتكلمين كالفخر الرازي في الاربعين نقل عنهم نفي الارادة وحكى
شبههم عليه واجاب عنها وتحقيق المقام على ما يظهر من تتبع مقاصد
الفريقين ان الفلاسفة لاعتقادهم قدم العالم لم يفرقوا بين فعله تعالى
وفعل الطبايع الجسمانية الا باشتمال فعله على الحكم والمصالح دون
فعلها فاعتبروا فيه تعالى خصوصية صالحة لسببية هذا الاشتمال
بخلاف الطبايع فاثبتوا له علما بالنظام الاعلى حسبانا منهم ان هذا
النوع من العلم فعلى بمعنى انه يصلح للسببية القريبة لصدور ما يطابقه
في الخارج عمن يتصف به فحكموا بانه تعالى لا يحتاج في فعله الى امر زايد على
ذلك قال صاحب المواقف قال الحكما ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام
الاكمل ويسمونه عناية وقال الفاضل الرومي في تهافت الفلاسفة انهم
يقولون ان تعقل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع
الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها
في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة
ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا
وهذا التعقل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة انتهى واما
جمهور المتكلمين فلايقانهم بالحدوث الزماني المستلزم لترجيح فاعله
بعض الاوقات لحادث معين من جملة الحوادث على الاوقات الاخر جزموا بان

مطلق

بان مطلق العلم حكاية عن المعلوم والحكاية لا يصلح لكونها علة للمحكي
خصوصا على تقدير قدم الحكاية وحدوث المحكي حكموا بان هذا النوع
من الترجيح مع افتقاره الى العلم لا ينفك عن شيء اخر نازل منزلة ما نجده
من انفسنا بالنسبة الى افعالنا ونسميه الارادة فهذا شيء الاخر هو محل
النزاع فنفيه الفلاسفة ويثبته المتكلمون والشبه التي نقلت عنهم لنفيها
خلاصة اوليها ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان يكون فعله اولى
له من تركه في علمه او اعتقاده لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وكل من كان
كذلك كان ناقصا مستكملا بسببه وهذا في حق الله تعالى محال والجواب
عنه منع رجوع تلك الاولوية اليه لجواز كون احدهما موافقا للحكمة
والمصلحة والقول بان رعاية تلك المصلحة وعدم رعايتها اما
متساويان بالنظر اليه فيلزم الترجيح بلا مرجح واما مختلفان بان
يكون احدهما اوفق له فيلزم الاستكمال مدفوع بان تساويهما بالنظر
اليه لا يمنع رجحان احدهما في نفس الامر وان اختلافهما غير منحصر
في كون احدهما اوفق له لجواز كون احدهما متعينة باعتبار حسنها الواقعي
كالعدل بالنسبة الى الظلم وخلاصة ثانيتها انه تعالى لو كان مريدا لكان
ارادته حادثة لامتناع حصول القصد الى الايجاد الا عند حصول ذلك الايجاد
فاما قبل ذلك فلا يكون قصدا بل من قبيل العزم وظاهر ان العزم على

على فعل في وقت معين ليس بنفس القصد اليه عند حضور الوقت المذكور والارادة
الحادثة مفتقرة لحدوثها الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم الدور والتسلسل
وخلاصة ثالثها انه تعالى لو كان مريدا لخلق العالم مثلا لكان اما ان يريد خلقه
في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم ومع ذلك لما لم يعد القصد الى ايجاد
القديم لاستلزامه تحصيل الحاصل يقتضي ثبوته كذلك الى عدمه هذا خلف
او يريد تخصيصه بوقت معين وهذا الوقت ما كان موجودا في الازل
والا عاد القسم الاول لحدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه فيقال
اما انه تعالى خلق ذلك الوقت ازلا وابدا فيلزم القدم او في وقت معين
فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر فيلزم التسلسل وخلاصة رابعها انه تعالى
لو كان مريدا لاحداث العالم لكانت تلك الارادة اما حادثة وهو محال
للزوم التسلسل على ما مر واما قديمة وهو محال لوجهين الاول ان حصول
الفعل على هذا التقدير في هذا الوقت من لوازم تلك الارادة القديمة
الممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم الفعل في ذلك الوقت
ممتنعا فيكون الصانع موجبا لا مختارا فيفضي القول الى نفي الارادة على تقدير
ثبوتها هف الثاني ان تعلق القديم من تلك الارادة القديمة يجب ان
ينعدم عند دخول الفعل في الوجود اذ لا معنى له بعد وجوده فيلزم عدم
القديم وهو محال والجواب عن الثلثة الاخيرة التزام حدوث الارادة

في وقتها

في وقتها المعين بتبعية المواد فلا تفتقر الى ارادة اخرى كما سبق بيانه فان
نقل الكلام الى حدوث الوقت اجيب بان الزمان امر موهوم منتزع من
بقاء سرمدي ينقضي بعضه ويحدث بعض اخر بالتدريج على سبيل الوجوب
بدون احتياج الى موجد له او لاجزائه حتى يمكن ان يسئل عن وجه تخصيص
كل جزء بما اختص به من التقدم والتاخر بالنسبة الى باقي الاجزاء فان
قيل لم حدثت الارادة في هذا الوقت دون الاوقات الاخر قلنا لانها
تابعة لايجاد المواد في هذا الوقت فان قيل لم تحقق الايجاد في هذا
الوقت قلنا لاختيار الفاعل اياه بحسب الداعي فان قيل لم اقتضى الداعي
الايجاد في هذا الوقت قلنا لانه هو المصلحة والخير والحكمة فينقطع
السؤال لان كون الشيء حسنا في نفس الامر لا يطلب له علة هذا هو
الطريقة الحقة الحاسمة لتلك الشبه واما الفخر الرازي في الاربعين فاجاب
عن الاولى بتجويز الترجيح بلا مرجح وعن الثانية بالتزام عينية القصد
والعزم المذكورين على قياس ما التزم من اتحاد العلم بان الشيء سيوجد
مع العلم بوجوده حين يوجد وعن الثالثة بتجويز عدم افتقار احداث
الوقت المخصوص الى وقت اخر على قياس ما جوز من عدم افتقار ايجاد
الزمان الى زمان اخر وعن الرابعة بالحوالة الى ما قدمه في مسئلة
اثبات القادر في جواب ما قالوا فيها اليس من مذهبكم ان التغير ممتنع

فى صفات الله وان العدم على القديم محال ثم من مذهبكم ان ارادة الله كانت
متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه
وقدرته من الازل متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين فى
ذلك الوقت المعين فاذا كان التغير ممتنعا فى صفات الله تعالى استحال
من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد ذلك المقدور
واذا كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
وحاصل جوابه هنا التزام الاستحالة المذكورة بكون الصلاحية
الاصلية كافية فى الفرق بين الموجب والمختار فاغمض وتغافل ولم يتوجه
الى جواب الزامهم بوجوب انعدام التعلق القديم مع كون العدم على
القديم محالا ولعله اضطر فى هذا السكوت فانه لا مفر له على التحقيق
من هذا الالزام الا بنوع مكابرة فليته راعى هذا الانصاف فى كلها ولم
يجب عنها بما اجاب فان قيل كان له ان يلتزم حدوث تعلق الارادة
القديمة كما هو المنقول عن الاشاعرة قال الخفرى قالت الاشاعرة ان
الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح فى هذا التعلق فان
ترجيح الفاعل المختار جايز بلا مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح انتهى واستند
به الفاضل الرومى للفلاسفة فى جواب مقدمة استعملوها فى استدلالهم
على ابدية العالم هى ان السبب لعدمه لا يجوز ان يكون ارادة الفاعل

بيان عدم معقولية قدم الارادة مع حدوث تعلقها

فى تهافت م

المختار

المختار لانه اذا لم يكن مريدا اولا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير فقال قلنا
الارادة واحدة ولها تعلقات بحسب تعدد المرادات فاللازم تغير فى التعلق
لا فى الصفة القديمة ولا استحالة فيه قلنا حكاية قدم الارادة مع حدوث
تعلقها بالمراد وان كانت موجودة فى كلامهم دايرة على السنتهم ولكن الحق انها
خيال باطل فان تعلقها بالمراد عبارة عن نحو اختصاص لها به وهو معنى ماخوذ
فيها معتبر فى مفهومها حتى انه لو جردناها عنه لانسلخت عن حقيقتها بل
يكاد لا يكون حقيقتها الا نحو تعلق واضافة فلا يتصور انفكاكها عنه
ويؤيده ان مرجع استدلال اكثر الطوايف عليها فى هذا المقام الى اثبات
هذا المعنى كما يظهر عند التامل وسيجئ لهذا زيادة توضيح فى المباحث
الاتية فانتظر **المبحث الثانى** ذهب جماعة من رؤساء المعتزلة كابى
الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابى القسم البلخى ومحمود الخوارزمى
على ما نقل عنهم شارح المواقف والشارح الجديد للتجريد الى ان ارادته
تعالى عبارة عن علمه بنفع فى الفعل وقيل فى بيانه ان كل عاقل يجد من نفسه بنفسه
ان ظنه او اعتقاده بنفع فى الفعل او علمه به وهو المسماة بالداعى
او الداعية يوجب الفعل ولما استحال الظن والاعتقاد فى حقه تعالى انحصر
داعيته فى العلم بالنفع ولا يخفى ما فيه فان ما يجده العقل ليس الا ان
الداعية المذكورة دخيل فى الفعل من حيث ان الفاعل العاقل يعمل على طبقه

تزييف قول القايلين بان الارادة عبارة عن الداعى

باختيار وارادة واما وجدانه انما هي الموجبة للفعل وانها عين الارادة
التي يخبر عنها المريد لشيء بقوله اردته واريده وامثالهما فلا ويؤيده ما
نقل شارح المواقف عن ابي الحسين وحله من القول بان الارادة في الشاهد
زائدة على الداعي وان عينيتها له انما هي في الواجب تع ثم ان المحقق
الطوسي قدس سره اختار هذا المذهب واستدل عليه في التجريد
بقوله وليست زائدة على الداعي والا لزم التس او تعدد القدماء وقرره
الشارح الجديد بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء
وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى اخر ويلزم
التسلسل ثم اعترض عليه بان لزوم التس او تعدد القدماء لازم على
اى حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات وقد تكلف بعض الاعلام
في دفع هذا الاعتراض عنه بان المقصود انها ليست زائدة على الداعي
الذي هو عين الذات لانها لو كانت زائدة على الذات فان كانت
قديمة لزم التعدد وان كانت حادثة لزم التس في الارادات الزائدة
على الذات ولا يخفى انه لا ينفعه فان المطلوب هنا بيان اتحاد الارادة
مع الداعي لا كونها غير زائدة على الذات لان هذا المطلب لا يختص بالارادة
بل سائر الصفات ايض عنده كذلك وقد تعرض لبيانه فيما بعد واستدل
بوجوب الوجود على نفي زيادة جميعها فيتوجه عليه ههنا ان هذا النحو

كلام على المحقق في التجريد دليل على عدم زيادة الارادة على الداعي

من الاستدلال لو تم على كونها عين الداعي كما هو المطلوب لدل على انها عين
القدرة وعين الحيوة وكذا سائر الصفات ايض فانها لو كانت زائدة على شيء
منها لكان التسلسل على تقدير حدوثها وتعدد القدماء على تقدير قدمها
لازما كلزومه على تقدير زيادتها على الداعي بلا فرق بل يمكن اجراؤه
في سائر الصفات ايض بالنسبة الى الداعي فيقال لو كانت القدرة مثلا
زائدة على الداعي يلزم احدى المفسدتين بمثل البيان المذكور بل يجري
في كل صفة بالنسبة الى غيرها من الصفات كان يقال لو كان العلم زائدا
على القدرة او على غيرها او القدرة زائدة على العلم او غيره وهكذا
في غيرهما بالنسبة الى غيره يلزم اللازم المذكور بل الجميع بالنسبة
الى الذات فيفيد ان شيئا من الصفات ليس زائدا على الذات ولو اغمضنا
عن جميع ذلك لامكن ان نختار كلا من الشقين وندفع مفسدتهم
فان قدم الارادة انما يستلزم تعدد القدماء على نحو ما يستلزمه قدم
العلم والقدرة وامثالهما بلا فرق فكل ما هو مخرج عن هذه المفسدة هناك
فهو مخرج عنها ههنا ايض بلا فرق وهو ان يقال ان التعدد المحال في القديم
انما هو على تقدير كون القديم موجودا في نفسه واما على تقدير كونه امرا
منتزعا من ذات الواجب تعالى ثابتا له ثبوتا رابطيا بدون وجود على حدة فلا
كما تقرر في محله وان حدوث الارادة انما يستلزم التس اذا احتاج الى ارادة اخرى

يجري في م

بيان الفرق بين القول بنفيهم الارادة وبين القول بعلم بالنظام كما يقول الفلاسفة وبنفيها للداعي كما يقول المعتزلة

اوشلها من المخصصات وهو ممنوع لما مر من ان حدوث الارادة انما هو بتبعية

المراد فلا يحتاج الى مخصص سوى علم الفاعل بان المصلحة يقتضي ايجاد المراد

في هذا الوقت على هذا النحو كما مر بيانه وبالجملة مثل هذا الكلام من هذا

المحقق في هذا المقام لاثبات هذا المرام غريب جدا ثم ان هذا المذهب

في الارادة قريب مما من مذهب الفلاسفة المعدودين في نفاة الارادة

والفرق انهم جعلوها عين العلم بالنظام الاعلى المسمى عندهم بالعناية

وان هؤلاء جعلوها عين العلم بالنفع المسمى بالداعية او الداعي فاشتركا

في جعلهما اياها عين نوع من العلم ولو حصل معنى النوعين حق التحصيل

لما يبقى بينهما فرق الا في اللفظ فاراد احدهما بلفظ الاشارة الى جواز كون

افعاله معللة بالمنافع والاخر الى محض موافقتها للنظام واشتمالها على

الحكمة على اطلاق المذاقين فالمعنى المنظور لهما من اللفظين انما هو نوع

خاص من العلم وانما الاختلاف في التعبير نعم في كيفية اقتضاء هذا النوع

من العلم بين الطائفتين خلاف معنوي ادعت الفلاسفة انه يقتضي

ايجاب فاعله المتصف به وعدم جواز انفكاكه عن اثره واطبقت المعتزلة

وفاقا لساير المليين على انه يقتضي الاختيار المستلزم لوجوب الانفكاك

وهذا نزاع اخر مفروغ عنه في محله ومما ينبغي ان يعرف ههنا ان ضرورة

كون مطلق العلم حكاية عن المعلوم وعدم صلاحية الحكاية لسببية المحكي

وكون

ابطال لكون الارادة من قبيل العلم مطلقا سواء كان علما بالنظام او بنفع في الفعل

وكون المقصود ههنا اثبات شيء من هذا القبيل يبطل ذينك المذهبين

وما يتوهم ههنا من جواز كون هذا النوع من العلم فعليا صالحا للسببية ممنوع

بضرورة استواء نسبة مطلق العلم الى كل من طرفي الفعل والترك كالقدرة

فلا يتصور فيه التخصيص المطلوب ههنا بل غاية اختلاف في النسبة الى الطرفين

يرجع الى ان يكون الفعل مثلا معلوما بوصف كونه موافقا للنظام

او مشتملا على النفع دون الترك وهو لا ينفع ههنا اذ مع ذلك الصدور

الموصوف بهذا الوصف دون مقابله عن الفاعل مع تساويهما بالنسبة

الى ذاته وقدرته كما انه يحتاج على ما مر الى نحو ايثار وترجيح منه له

على خلافه باعتبار هذا الوصف وهو المعبر عنه بالاختيار كذلك

يحتاج الى نحو توجه منه اليه وجد في ايقاعه وهو المعبر عنه بالارادة

وثبوت شيء من هذين المعنيين للفاعل لا يقتضي قيام موجود به كما توهموا

واوهموا ان نفي الارادة بهذا المعنى عنه تعالى تنزيه له عما لا يليق به بل ليس هناك الا

محض ثبوت رابطي حاصل له باعتبار اضافته الى غيره فكما ان العلم والقدرة

وامثالهما من الموجودات الرابطية الثابتة له باعتبار ذاته لا يوجب فيه كثرة

ولا يقتضي كونه محلا للموجود كذلك ههنا فتدبر ثم ان كلا من هاتين الطائفتين

ولا سيما المعتزلة وافقونا في اثبات اصل الارادة له تعالى واطلاق تصاريف

هذه اللفظة عليه كما ان القران المجيد مملو منها ولكن خالفونا في حقيقتها

ومعناها ومعلوم انه لا ماخذ لتحقيق معانى امثال هذه الالفاظ سوى وجدانات العقلاء المستعلمين لها فى محاوراتهم المعبرين بها عن معانيها المقصودة لهم فمن تتبع وانصف عرف انهم مطبقون بقلوبهم على مغايرة معنيى الارادة والعلم مطلقا وعلى ان الارادة نازلة منزلة الاداة والالة للفعل عندهم والعلم جار مجرى المرغب والمرجح له لديهم وان تكلم بعضهم احيانا بخلافه بناء على بعض الشكوك والمعارضات الوهمية الاترى انهم ينسبون الافعال بالارادة ويعللونها بالعلم والداعى ويجمعون بينها فيقولون مثلا صلينا بارادتنا بالباء لعلمنا باللام بانها مصلحة لنا وقد اتفق مثل هذا الكلام من المحقق الطوسى فى قواعد عقايده مع تصريحه فيه بعينية الارادة للداعى فقال فى اثبات قدرته تع والقادر هو الذى يصح منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعل باختيار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ومن هذا القبيل اختلافهما فى الاستعمال بحسب الصلة فيقال ولو علم الله فيهم خيرا واذا اراد الله بقوم خيرا سوء ومن هذا المسلك فى تحقيق مغايرة العلم والارادة ما نبه به ابو عبد الله ع فيما روى عنه الصدوقان محمد بن يعقوب ومحمد بن على بن بابويه فى كتابيهما الكافى والتوحيد فى باب الارادة انها من صفات الفعل عن بكير بن اعين قال قلت لابى عبد الله ع علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية الاترى انك تقول سافعل كذا

استنباط مغايرة العلم والارادة من نحو استعمالات لفظيهما على طبق ارشاد ابى عبد الله ع

ان شاء الله

ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشا فاذا شاء كان الذى شاء كما شاء وعلم الله سابق المشية الحديث عاه نفى ع اتفاقهما واثبت اختلافهما على وجه مفيد ايضا لما هو اهم مما استدعاه السايل من الاشارة الى حدوث الارادة وقدم العلم ثم اشار ع بصريح قوله فاذا شاء الخ الى ان ارادته لا تنفك عن مراده وبسياق قوله وعلم الله الخ الى ان علمه بالمصالح مناط لارادته سيما على احتمال ان يكون لفظ السابق بالهمزة من السوق لا بالباء من السبق فابطل بكلمته شانئة لا يحكى ردها ولا يتاتى انكارها مذهب الفلاسفة ومذهب رؤساء المعتزلة على ما مر وكذا مذهب جميع الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة على ما سياتى واضاف ايضا اليها الاشارة الى بطلان مذاهب هذه الطوايف فى مقالات اخر لهم كقول الفلسفى والاشعرى بان افعاله تعالى لا يعلل بشيء من المصالح وقول المعتزلى بانفكاك ارادته عن مراده عند وقوع الكفر والمعاصى من الخلق فتدبر

المبحث الثالث

ذهب الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة الى ان ارادته تعالى صفة موجودة قديمة غير العلم والقدرة لتبعية العلم واستواء نسبة القدرة الى طرفى الفعل والترك والى الاوقات فوافقونا فى انها غير علمه خلافا للطائفتين السابقتين وانما خالفونا فى قولهم بوجودها فى نفسها وقدمها فلما كان نفى الوجود غير مختص بها بل يعم

بيان ما يصلح من الروايات المشتملة على الدالة على مغايرة العلم والارادة عن ابى عبد الله

ابطال قول جمهور الاشاعرة ومعتزلة البصرة من قدم ارادته تعالى

سایر الصفات وهو بحث عظیم مشتمل على مباحث العینیة وغیرها لم یناسب
تطویل الكلام معهم فیه ههنا وانما المناسب لهذا المقام ابطال ما توهموه
من قدمها الحاقا لها بسایر الصفات الكمالیة وانما وقعوا فیه زعما منهم
انها لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وهكذا فیلزم التسلسل وقد
مرت الاشارة الى جواب هذه الشبهة مع ما توهموه ایضا ههنا من
لزوم كونه تعالى محلا للحوادث بان الارادة امر اضافی غیر موجود فی نفسها
حادثة بتبعیة المراد فلا یحتاج الى ارادة اخرى ولا یمتنع اتصافه تعالى
بها وان كانت حادثة كما هو سبیل الاضافات والمحقق الطوسی قدس
سره فی تلخیص المحصل اورد علیهم فی هذا المقام الزاما لهم انكم اذا
اثبتم الارادة لترجیح احد وقتی الایجاد على سایر اوقاته وجوزتم
للقادر ان یرجح احد مقدوریه على الاخر من غیر مرجح فلم لا یجوز
ان یصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم تصیر تلك الارادة مرجحا لما
عداها فلا یلزم التسلسل انتهى واعترض ایضا على دلیلهم الذی ذكره صاحب
المحصل لاثبات الارادة من جهة احتیاج التخصیص الواقع بین الاوقات لصدور
ما یقع فیها الیها بقوله ان الحجة التی اوردها على اثبات الارادة خاصة بافعال
یقع فی ازمنة اما التی لا تكون واقعة فی ازمنة مثل خلق الزمان والجسم و
سایر علل الزمان ان كانت بارادة احتیج فی اثبات الارادة هناك الى حجة

اخرى

اخرى الا ان یقال انها یحصل من غیر ارادة وذلك مما لم یقولوا به والحجة التی
تشمل الكل هی ان یقال تخصیص ما یتخصص بالایجاد من جمیع المقدورات یحتاج
الى مخصص هو الارادة الا ان المصنف لما جوز ان یخصص القادر احد الطرفین من
غیر مخصص انسد علیه باب اثبات الارادة مطلقا وكان لقایل ان یقول ان
قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الایجاد دون وقت من غیر مخصص انتهى وصرح
ایضا فی مواضع اخر من هذا الكتاب وقواعد العقاید بان الاشاعرة لتجویزهم
الترجیح بلا مرجح تعذر علیهم اثبات ارادة الله تعالى والحاصل انه قدس سره
تم من تمسكهم فی اثبات الارادة ههنا بالتخصیص الواقع بین الاوقات مع
قطع النظر عن سایر التخصیصات ومن تجویزهم ترجیح القادر احد مقدوریه
لا لمرجح انهم فرقوا بین ترجیح القادر احد المقدورین المتساویین بتخصیصه
بالوقوع وبین ترجیحه احد الوقتین بتخصیص ما یقع فیه به فجوزوا وقوع
الاول من القادر بمحض القدرة بلا احتیاج الى مرجح من ارادة وغیرها
ولم یجوزوا وقوع الثانی الا بارادة فرای انه بسبب هذا الفرق یشكل علیهم
الامر فی مواضع الاول اثبات اصل الارادة على الوجه الذی اثبتوها
فانهم یمكن ان یقال علیهم لا نسلم احتیاج هذا التخصیص الى الارادة لجواز
وقوعه بمحض القدرة مثل ما جوزتم فی التخصیص الاول ثم اثبات عموم الارادة
لكل حادث بعد تسلیم ثبوت اصل الارادة فانه یمكن ان یقال علیهم لا یفید

دليلكم هذا اثبات الارادة بالنسبة الى غير الزمانيات كنفس الزمان وماشابهها اذ لا وقت لها حتى يحتاج باعتبار التخصيص الثاني اليها ثم ابطال حدوث الارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم الاولين فانه يمكن ان يقال عليهم يجوز ان ينقطع التسلسل بارادة صادرة عن القادر بعنوان التخصيص الاول العني المحتاج الى مرجح اصلا فضلا عن الارادة وفيه ما لا يخفى فان لهم ان يدفعوا تلك الاشكالات بانكار الفرق المذكور فان المرجح في قولهم يجوز الترجيح بلا مرجح بمعنى الداعي لا مطلق المرجح الشامل للارادة ايضا فلا يجوز دون صدور تخصيص عن القادر سواء كان بين مقدورين او بين وقتين الا بالارادة وما وقع في بعض عباراتهم في اثبات الارادة من الاكتفاء بالثاني لنوع على سبيل الايجاز والاختصار دون قبيل التمثيل والتصوير فحجتهم في هذا المطلب موافقة للحجة المشهورة الشاملة للكل يدل على ما ذكرنا تتبع كلامهم في كتبهم الكلامية وهذا الفخر الرازي صاحب المحصل نص في مسئلة القدرة من الاربعين عند تحرير الخلاف الذي في مسئلة الترجيح بلا مرجح بان المراد بالمرجح ههنا هو الداعي وفي مسئلة خلق الاعمال وعموم ارادة الله تعالى بان كل فعل من الفاعل المختار موقوف على مرجح بمعنى الارادة كيف لا وهم مصرحون كثيرا في موارد استعمالات امثلتهم المشهورة للترجيح بلا مرجح بان ارادة

القادر

القادر المختار تتعلق باحدهما بلا احتياج الى داع وان وقوع شيء منهما انما هو بارادة وان وجوب صدور الفعل بها لا ينافي الاختيار بل يحققه ولو سلمنا انهم اثبتوا الارادة بمحض تخصيص الحادث باحد الوقتين بدون التمسك الى التخصيصات الاخر لصح ايضا لهم القول بثبوت الارادة بالنسبة الى كل حادث فان صدور كل شيء عنه تعالى ولو بعنوان التخصيص الاول على تقدير الحدوث الزماني للعالم مقارن لا محالة بتخصيص من الزمان الحقيقي او التقديري فلا تخ احداث عن التخصيص الثاني وكانه هو الوجه في اكتفائهم في بعض تقريرات دليلهم بالتمسك به ومثل هذا التعميم في الوقت والزمان ليشمل نفس الزمان وما شابهها دفعا لشبهة الفلاسفة موجود في كثير من مباحثهم الكلامية مع ان حقيقة الزمان عند المتكلمين عبارة عن امر موهوم منتزع من بقاء موجود سرمدي لا موجود حادث حتى يحتاج وقوعه الى مخصص فاحفظ الاحتياج الى المخصص في الزمانيات باعتبار وقوعها في بعض حدودها دون غيره فاندفع عنهم الاشكالات المذكورة برمتها فتدبر ثم انه بما قدمنا من جواز حدوث ارادته تعالى بلا لزوم مفسدة بطل منا ط توهم قدمها لعدم دليل لهم عليه سوى امتناع حدوثها ولكنا نستدل على امتناع قدمها بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات التي تعتري في هذا المقام فنقول لا شك في

بيان امتناع قدم الارادة بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات التي تعتري في هذا المقام

ان الافعال الاختيارية الارادية له تعالى على تقدير حدوث العالم كما هو المقرر
كثيرة منتشرة فى الاوقات باتفاق العقلاء فلابد على تقدير قدم الارادة
من ان لم يكن ارادات قديمة متكثرة بتكثر تلك المرادات او ارادة واحدة
بالنسبة الى الجميع والاول باطل بان كلا منها اما ان يعدم بعد تحقق المراد
او يبقى دائما والانعدام على القديم محال اتفاقا وبرهانا كما تقرر فى موضعه
وبقاء ارادة ايجاد زيد مثلا بحالها كما كانت بعد تحقق ذلك الايجاد
سفسطة فضلا عن دوام بقائها والثانى ايض باطل لانها اما ان يتغير
بتغير المرادات او لا يتغير والتغير ايض على القديم محال وعدم التغير فيها
مع وقوع المتغيرات المتكثرة بها غير متصور الا بارجاع التغير الى اضافاتها
وتعلقاتها تماصونا لذاتها عن عروض التغير ثم لا تخلو تلك التعلقات
ايض عن ان تكون قديمة او حادثة وقدمها ايض باطل بما عرفته بعينه من بطلان
قدم الارادات والفرق بينهما بالوجود والاعتبار غير نافع كما لا يخفى
فبقى احتمال حدوث تلك التعلقات مع قدم اصل الارادة وهو كما مر امر غير
معقول بناء على ان التعلق داخل فى مفهومها بل يكاد تكون حقيقة الارادة
منحصرة فى تعلق خاص من الفاعل المختار بما يختاره ولو كابروا فى ذلك
لا يمكن ان يستدل على بطلانه الزاما لهم وتسكيتا لمكابرتهم بان يقال
انه مستلزم لاحد محالات مشهورة كالترجح بلا مرجح وايجابه تعالى و

بيان امتناع حدوث تعلق الارادة
القديمة سواء كان لذاته او لذاتها
ولا لامر غيرهما

التم

والتم وغيرهما فان حدوث تعلقها بمراد خاص فى وقت خاص اما لذاته
او لذاتها او لامر غيرهما والاول مستلزم للترجح بلا مرجح والثانى وهو
احتمال داير على الالسنة مشهور القوام بين الاشاعرة مستلزم للتخلف
عن الموجب التام وتخصيصها اثره بوقت دون وقت وهما محالان كما
سبق وايض مستلزم لايجاب الفاعل المتصف بها فان ارادته اذا
تعلقت لذاتها باحد الطرفين فى وقت خاص على وجه خاص فيجب صدور
هذا الطرف ولا يصح صدور الطرف الاخر بدلا منه عن الفاعل البتة و
ما تشبث القوم به فى الخلاص عن هذا الاشكال من التزام مكابرة
هى ان الوجوب بالارادة والاختيار لا ينافى الاختيار انما هو كتشبث الغريق
بالحشيش وقد انصف السيد الشريف فى شرح المواقف وصرح بان
هذا الوجوب انما ينافى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لا القدرة بمعنى صحة الفعل والترك كما هو مطلوب المتكلمين وايضاً
انصف شارح الصحايف حيث ذكر فى بحث الارادة بعد حكاية انها متعلقة
بذاتها بالمراد فى الوقت الخاص ان اهل السنة ما ذكروا ههنا دافعا لشبهة
صيرورة المختار موجبا انتهى ثم العجب ان بعضهم كصاحب المواقف التزم
مثل هذا التعلق الذاتى فى القدرة ايض لجواب الفلاسفة عن شبهتهم
المشهورة فى الايجاب حيث قالوا تعلق القدرة باحد الضدين اما لذاتها

كلام صاحب المواقف فى التزام
التعلق الذاتى فى القدرة ايض
وجواب شبهة الايجاب

فيستغني الممكن عن المرجح واما لا لذاتها فيحتاج الى مرجح ويلزم التسلسل فنقال
والجواب ان تعلقها لذاتها فلا يلزم الا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا
مرجح لا ترجح الممكن في حد ذاته من غير المرجح ولا يخفى انه مع كونه منافيا
لمفهوم القدرة على ما اعتبروا فيه من تساويها بالنسبة الى الطرفين لا يتم
على ذلك اثبات الارادة فانه مبني على ان القدرة لا تصلح للتخصيص بناء
على اعتبار ذلك التساوي فيها فلا بد معها من شيء اخر فلو جاز ان
يتعلق المقدرة لذاتها الى احد طرفي المقدور لاستغنى بها عن اثبات
شيء اخر مسمى بالارادة والتفتازاني في شرح المقاصد كانه تفطن بشيء من
المفسدتين فاختار في جواب الشبهة منع انه لو افتقر تعلق القدرة الى
مرجح لزم التسلسل مستندا بجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق
باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب
احد الطريقين ثم قال ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء
بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها انتهى ومع ذلك فيه ما فيه فتذكر
ولما بطل كون حدوث التعلق لذاتها او لذات الارادة بقي الاحتمال
الثالث وهو ان يكون لامر غيرهما فهذا الامر لا يخلو من ان يكون قديما كذات
الواجب او بعض صفاته او امرا حادثا سواء كان تعلقا اخر او غيره
والاول باطل يلزم التخلف وما شابهه كما مر والثاني مستلزم للتسلسل

اشارة الى اندفاع ما اورده شارح المقاصد عن الشبهة

هو ان م

في التعلقات

في التعلقات او ما شابهها اعني ما اعترفوا به في بيان بطلان حدوث الارادة
فان قلت يمكن اختيار كل من الشقين ودفع مفسدة التخلف اعني ما صححتم به ربط
الحادث بالقديم ومفسدة التسلسل اعني ما تمسكتم به في جواز حدوث الارادة
قلنا حاصلها يرجع الى تجويز ان يحدث من الفاعل المختار بلا ملاحظة الداعي
موجود حقيقي معين في وقت معين فيتبعه حدوث موجود اخر رابطي كالارادة
فالموثر فيهما هو الفاعل والمرجح هو الداعي والفرق ان الاول لا يتصور
صدوره عن موثره الا مع حدوث ارادة دون الثاني فانه يجوز ان يصدر
بمحض التبعية والتجويز المذكور على الوجه المذكور يبطل الاحتياج الى الارادة
القديمة كما مر وكل قديم غير محتاج اليه منفي اتفاقا فاثبتنا ما قصدناه
من الالزام وما توهم بعضهم في امثال هذا المقام من ان التسلسل في
التعلقات جائز لانها امور اعتبارية مردود بان عدم كونها موجودة
في الخارج لا يستلزم انقطاع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف
وجود المراد على تحقق جميعها فيجري فيه براهين ابطال التسلسل باعتبار
حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب وايضا ما ذكر بعضهم
من ان تعلق الارادة امر عدمي لا يحتاج الى موثر لتخصيصه كلام لا محصل له
مع بداهة ان كل حادث وجوديا او عدميا محتاج الى امر يخصصه بوقت
حدوثه ثم ان شارح الصحائف من الاشاعرة بعد ما لم يرتض بها

ابطال توهم جواز التسلسل في تعلقات الارادة

كلام مع شارح الصحائف في توجيه سرمدية تعلق الارادة

ما التزمه القوم في هذا المقام من حدوث تعلق الارادة القديمة لما راى ان
التعلق لازم للارادة وان الارادة القديمة بدون المراد محال ولم يجترئ
على ان ينفي قدم الارادة حذرا من ان يرتكب احداث بدعة في الملة الاشعرية
ارتبك في سفسطة دهرية فقال ان كل ارادة متعلقة بزماننا سرمدا لا يزول
عنه ابدا وانما يكون الزوال لمن هو في الزمان اذ بعد الايجاد لا يبقى لم في زمانه
الذي هو فيه ارادة وهذا على الله محال انتهى ثم هذا السر انتهى وبطلانه
معلوم لكل عاقل لم يتعد طور العقل فيحكم ببديهة العقل ان ارادة الله تعالى
بوقوع طوفان نوح ع و غرق فرعون غير متعلقة بهما الان وان كونه تعالى
غير زماني بمعنى انه لا يعتريه ما يعتري المخلوقات الزمانية من التغيرات
والاختلافات لا بمعنى ان افعاله لا يجوز ان يكون مقارنا لحدود الزمان
فلا يجري فيها التقدم والتاخر فانه مع كونه غير معقول ابطال لما يثبت
عليه حقية الشرايع واحكامها الضرورية كما لا يخفى على المتامل فان قلت
قد مر في تصوير الارادة بمعنى العزم له تعالى انها عبارة عن بعض افعاله
المفضية بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج فيجري فيها ايضا مثل التعجب
المذكور فان خلق بحر غرق فيه فرعون مع ابقائه بعده مثلا اذا فرض
انه ارادة لوقوع غرقه مستلزم لبقاء ارادة غرقه الى الان بل الى اخر الزمان
وهو سفسطة قلنا خلق البحر المذكور كما انه يمكن ان يكون ارادة لغرق

دفع توهم جواز انقضاء الارادة الحتمية مع قياس العزمية

فرعون

فرعون يمكن ان يكون ارادة لامور اخر ايضا الى اخر الزمان بحيثيات واعتبارات
مختلفة معلومة له تعالى ويكون في نفسه ايضا مصلحة ونقاؤه لكونه موافقا
لمصالح اخر لا ينافي انتفاءه من حيث انه ارادة للغرق المذكور مع جواز انضمامه
الى امور اخر شطرا او شرطا بالنسبة الى المرادات فان الحوادث شريعة التغيرات
تتغير بكل تغير شيئا اخر له مقتضى اخر على ان الكلام ههنا في الارادة بمعنى
الحتم على ما هو المتبادر المتعارف المفهوم لكل احد والارادة بمعنى العزم
نوع اخر مغاير لها في الحقيقة والاحكام سمي باسمها لنوع مشاركة ومناسبة
بينهما فلا يقاس احديهما على الاخرى فتدبر **المبحث الرابع** اطبق المحققون
المتقون لاثار اهل البيت عليهم السلام على ان ارادة الله تعالى حادثة مطلقا
وان كانت على بعض معانيها مقدمة على زمان وقوع المراد حتى ان الشيخين
الجليلين محمد بن يعقوب الكليني ومحمد بن علي بن بابويه القمي وضعا
في كتابيهما الكافي والتوحيد بابا على حدة لذلك جمعا فيه الاحاديث الواردة
عنهم عليهم السلام في انها من صفات الفعل وانها حادثة كالرضا والغضب
وساير صفات الافعال وانها ليست من قبيل صفات الذات كالعلم والقدرة
والسمع والبصر وقد مر ذكر بعضها بالتقريبات ومن جملتها ما روي في كتاب
التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال المشية محدثة وما
روي فيه ايضا عن سليمان بن جعفر الجعفري انه قال قال الرضا ع

اثبات حدوث ارادة الله تعالى كما هو من ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم

المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد الحديث ووجه كون الاعتقاد به كفرا ظاهر بناء على ظهور الملازمة بينه وبين القول بقديم موجود سوى الله تعالى اذ ليس لو اغمضنا عن استلزامه للقول بوجوده هامع القدم بناء على الاجماع المركب الشايع بين المسلمين قبل ظهور قول بعض المعتزلة بعينيتها للذات لكان استلزامه للقول بقدم المراد من جهة عدم جواز التخلف بين ارادته بهذا المعنى وبين مراده على ما من بينا عند كل منصف بالعقل والنقل وان تكلف بعض الناس في نفيه بمجرد اللسان فان فرض خفاء الملازمة بل بطلان اللازم على حد في الواقع بدون مكابرة وخصوصا مع بذل الجهد فهو معدود في جملة من لا يتم عليه الحجة في بعض الاصول بلا تقصير فهو مستثنى عقلا او نقلا عن ذلك الحكم الكلي المبني على الغالب فلا يقدح فيه وبالجملة حدوثها من ضروريات مذهب الامامية وقد بينا فيما سبق وجه صحته وعدم لزوم شيء مما توهمه القائلون بقدمها من النقص او قيام الحادث بذاته تعالى ونزيده بيانا هنا بان العقلاء اتفقوا على جواز تجدد الاضافات له تعالى كالحدوثية والرازقية كما صرح به في الكتب الكلامية وحقيقة الارادة كما بينا اما محض اضافة وتعلق من المريد بالمراد او امر موافق لها في الحكم لكونها رابطية غير موجودة في نفسها فلا مانع من اتصافه تعالى بها لا عقلا ولا نقلا بل يؤيدها النقل الشايع

سان انه لا مانع من اتصافه تعالى بالارادة الحادثة عقلا و لا نقلا

عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولما كانت تبعية حدوثها لحدوث المراد من الفاعل المختار امرا معلوما بادنى تامل يتبين عدم احتياجها الى ارادة اخرى ايضا فان ما لا يجوز العقل صدوره عن المختار بدون الارادة انما هو المراد المتعلق بالذات لا ما يتبعه من الموجودات الرابطية فبذلك تبين ان له تعالى بالنسبة الى كل مراد له ارادة تحدث عند حدوثه وتنعدم بعده فلما كان حدوث كل شيء ايضا على ما تقرر في محله يكون ارادته ايضا كذلك فلا يكون لشيء منها بقاء الا على تقدير ان يكون الزمانيات محتاجة في بقائها ايضا الى ابقائه تعالى اياها على ما هو المشهور فيحتاج الى ارادة لهذا الابقاء فيجري فيها نحو امتداد منطبق على امتداد بقاء المراد فيختلف حالها باختلاف احوال المراد هذا وقد نقل عن بعض المتكلمين من غير الامامية ايضا القول بحدوث ارادته تعالى ولكن لما لم يحققوا حقيقتها على وجهها اضطربوا والتزموا معه امورا منكرة منهم الجبائيان وعبد الجبار بل العلاف ايضا من افاضل قدماء المعتزلة على ما يحكى قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة موجودة لا في محل حذرا من ان لو اثبتوا لها محلا مع وجودها كان اما ذاته تعالى فيلزم كونه محلا للحادث موجود واما ذات المراد فلا يجوز تقدمها عليه مع انها عندهم كما ستعرفه مقدمة على المراد عبارة عن خلق المراد والخلق عبارة عن قول لا في محل وتقدمه على المراد ظ

نفصل مذهب القائلين بحدوث ارادته تعالى من غير الامامية مع ما يرد عليه كلامهم

فلزمهم القول بقيامها لذاتها مع كونها عرضا واورد عليهم ايض ان نسبتها ح
الى جميع الذوات على السوية فليس كونه تعا مريدا بها اولى من كون غيره
مريدا بها وقال صاحب المواقف فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجو د
المستعد للفيض يحصل الفيض وذكر الشارح هنا اولا توجيها له منقولا عن المص
هو ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان
فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة و ذلك
لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه
الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات
قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها ثم اورد عليه انه فيه بعدا
لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص
الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية
ثم قال والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان
مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا معه اذ لو كان موجودا
قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته
حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تعا التجاوا الى انها
قائمة بذاتها انتهى فتامل وتدبر ومنهم الكرامية التزموا مع القول
بحدوثها وقيامها بذاته تعا وجودها في نفسها ايض بناء على توهم ان

الوجود

الوجود لغيره يستلزم الوجود في نفسه فلم يسلموا بطلان قيام الحادث
الموجود كذلك به تعا وقدحوا في البراهين المشهورة بين المتكلمين على هذا
المطلب وتحاشوا عن اجماع العقلاء ماخلا المجوس القائل بجواز قيام
الصفات الكمالية الحادثة به تعا بل ادعوا موافقة اكثر العقلاء في الحقيقة
وان انكروه باللسان قالوا ان الجبائية وان ذهبوا الى ان الارادة والكراهة
حادثتان لا في محل ولكنهم اعترفوا بحدوث المريدية والكارهية في ذاته
كالسامعية والمبصرية الحادثتين بحدوث المسموع والمبصر وان ابا الحسين
يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم
القائم بذاته او انتهاؤه وكل منهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين و
والفلاسفة اثبتوا عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعا مع قولهم
بوجود الاضافات وجوابهم عن هذه الدعوى لان كلا من هؤلاء انما اثبت نوعا
من الاضافة الغير الموجودة في الخارج عندهم حتى الفلاسفة فان المعية
والقبلية غير موجودتين في الخارج عندهم وان ادعوا وجود اكثر الاضافات
وبالجملة هذا الخلاف بينهم وبين غيرهم خلاف مشهور ولتحقيقه على
التفصيل مقام اخر ثم ان الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ذكر عن اعيان
المعتزلة اقوالا قريبة من بعض الوجوه مما نحن فيه مخالفة لما نقله المتاخرون
عنهم فانه نقل عن العلاف في الثانية من قواعده التي انفرد بها عن

عن اصحابه انه اثبت ارادات لا محل لها يكون البارى تعا مريدا بها وقال
هو اول من احدث هذه المقالة وتابعه عليها المتاخرون ثم فى التاسعة منها
برواية الكعبى عنه انه قال ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هى خلقه له
وخلقه للشئ عنده غير الشئ بل الخلق عنده قول لا فى محل ولا يخفى ان هذه
الرواية انما هى تفصيل القول الاول فلا مخالفة بينهما فى المعنى كما توهم من
سياق كلام الشهرستانى وكذا نقل عن النظام ان البارى تعا ليس موصوفا
بها على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا فى افعاله فالمراد بذلك انه خالقها
ومنشئها على حسب ما علم واذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى
انه آمر بها ولا يوافق بل لا يناسب هذا القول من النظام ولا شئ مما نقل
من العلاف فى الارادة ما مر من كونها فيه تعا عين الداعى كما نسب اليهما
شارح المواقف ومن تبعه فى مبحث الارادة مع انه نسب الى العلاف فى ذكر
تفصيل مقالات المعتزلة القول بارادات لا محل لها مثل ما نقله الشهرستانى
عنه وصرح بانه هو الاصل فى هذا المذهب وتبعه فيه غيره وكذا نقل
الشهرستانى عن الكعبى انه انفرد عن استاده ابى الحسن بن ابى عمرو الخياط
بمسائل وعد منها ان ارادة البارى تعا ليست صفة قائمة بذاته ولا هو
مريد لذاته ولا ارادته حادثة فى محل او لا بل اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه
انه عالم قادر غير مكره فى فعله واذا قيل انه مريد لافعاله فالمراد انه خالق

لها

لها على وفق علمه واذا قيل هو مريد لافعال عباده فالمراد انه امر بها ونسب
صاحب المواقف هذا القول الى الخياط ونقل عن الكعبى انها فى فعله تعا
العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به واين هذا من ذالك
فمذهب الكعبى على ما نقل عنه الشهرستانى شبيه بما نقله برواية الكعبى ايضا
عن مشرب المعتمر افضل علماء المعتزلة ان ارادة الله تعا تقل من افعاله وهى
على وجهين صفة ذات وصفة فعل فاما صفة الذات فهو جل وعز لم يزل
مريدا لجميع افعاله ولجميع طاعات عباده فانه حكيم فلا يجوز ان يعلم الحكيم صلاحا
وصلاحا وخيرا ولا يريد واما صفة الفعل فان اراد بها فعل نفسه فى حال
احداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لان ما به يكون الشئ لا يجوز ان يكون معه وان
اراد بها فعل عباده فهى الامر بها انتهى اذ حاصلها بعد التنقيح يرجع الى انها
تطلق على ثلثة او حيثية من جملتها ان لا يلاحظ فيها خصوص فعل الا ان تنزل
اطلق عليها بهذا الاعتبار صفة الذات دون الكعبى فانه ارجعها
الى السلوب على طبق ما نقل القوم عن حسين النجار انه ذهب فى احد
قوليه الى انها فيه تعا عبارة عن كونه غير مقهور ولا مغلوب واعترض عليه
الفخر الرازى بانه يلزم ان يكون الجماد والنائم مريدا واصلحه التفتازانى
فى شرح المقاصد بان الكلام فى ارادته تعا فتامل واما القول الاخر
للنجار فهو ما ذكره الفخر الرازى فى الاربعين فى كلام لضبط الاحتمالات

ذكر ما وقع لصاحب المواقف في ضبط المذاهب المختلفة في الارادة

وشرح الاقوال الخمسة من الناس بنحو من الحصر هي قول النجار واقوال الاشاعرة
والكرامية والجبائية وهو ان الارادة معللة بذاته تعالى وذلك لانه قال انه
مريد لذاته ثم ابطله في جملة ابطال كل واحد منها سوى قول الاشاعرة بقوله
واما قول من قال كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايض باطل لانه لما دل الدليل
على استناد هذا العالم الى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد
ما علمنا كونه مريدا والمعلوم غير ما هو غير معلوم انتهى ولا يخفى ما فيه
فانه ناش من عدم تحقيق معنى العينية والحق في ابطال ما سبق في ابطال
مطلق قدمها ولكنه من على مذاق الاشاعرة وقد وقع في هذا المقام عن
صاحب المواقف شيء مردد بين الخبط وتعمد الكذب وما شابههما بهما هو انه
نقل هذا الضابط عنه في خاتمة مبحث الارادة مصدرا بقوله قال الامام آه
فاضاف اولا الى الاقوال الخمسة قولا سادسا نسبه الى ضرار هو ان ارادته تعالى
نفس ذاته ونقل القول الاخر عن النجار بعنوان انها معللة بذاته ثم اورد
ما ابطل به الامام هذا القول من النجار في ابطال قول ضرار وسكت عن ابطال
القول المذكور ولم يتوجه اليه اصلا فادخل مذهب اخر في جملة ضابط منقول
عن شخص بدون اشعار ثم الفرق بين كون الارادة نفس ذاته وكونها الذاتية
مع انه كلام شائع بين القائلين بالعينية للتعبير عنها ثم تخصيص ما ذكر في
ابطال مذهب خاص في المنقول بابطال مذهب اخر لا اثر له فيه ثم عدم

التعرض

ذكر الاختلافات الواقعة في حقيقة ارادة العبد وبيان ما يتوجه على دلائلهم

التعرض لابطال هذا المذهب المنقول اصلا لا توجيه له من سبيل العادة الا
الا ما ذكرنا فافهم **المبحث الخامس** المتكلمون من المعتزلة والاشاعرة
بعد اتفاقهم على ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور
المستلذة لظهور ان الانسان قد يريد شرب دواء ولا يشتهيه لكراهته
وقد يشتهي طعاما لذيذا ولا يريده لظنه بضرره وعلى انها مغايرة للتمني فانه قد يتمنى
المحال ولا يريده اختلفوا فذهب كثير من المعتزلة الى ان حقيقة الارادة في
المخلوق ايض هي الداعي الا ان الداعي فيه اعم من العلم بالنفع والاعتقاد والظن به
ويسمى فيه ايض كثيرا بالداعية وذهب جمع منهم الى انها فيه ميل يتبع تلك
الداعية وذهب الاشاعرة الى انها مطلقا صفة موجودة مخصصة بذاتها
لاحد طرفي المقدور بالوقوع فالطائفة الاولى صوروا عقيدتهم بان نسبة
قدرة الانسان مثلا الى طرفي الفعل والترك على السوية فاذا انضم اليها تلك الداعية
حصل الرجحان المطلوب فصدر الراجح عن الفاعل بدون احتياج الى شيء اخر
فتكون هي الارادة والطائفة الثانية بانا نجد من انفسنا بعد حصول تلك الداعية
ميلا مغايرا لها مرتبا عليها ضرورة لا يصدر الفعل عنا بدون حصوله
وان كانت الداعية حاصلة والطائفة الثالثة بانا قد نعلم ان الارادة
حاصلة بدون شيء من الداعية والميل الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها
باحدهما وذلك لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان

الى مطلوبه الذى هو النجاة منه نحينا داحدهما المستلزم له على الاخر بالارادة
بدون داع باعث لخصوصه من اعتقاد نفع مختص مثلا او ميل تابع له وكذلك
العطشان بالنسبة الى القدحين متساويين والجائع الى رغيفين كذلك ثم ان
الطائفة الاولى ردت على الثانية بانا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع
او ظنه مطلقا بل نقول هى مطلقا اعتقاد نفع له او لغيره ممن يوثر خيره
بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل
الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف
القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى
المحبوب فانه يحصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له هكذا
ذكره شارح المواقف على طبق تلخيص المحصل ويمكن ايضا ان يقال فى الرد عليهم
ان حقيقة الارادة غير مختلفة باختلاف المريدين لظهور انها معنى واحد يحمل
المشتق منه على الواجب تعالى وعلى المخلوقين بمعنى واحد كسائر الصفات على
ما تقرر فى محله فتكون مشتركة معنوية بينهما اتفاقا وتفاوتها فيهما الا باعتبار
اختلاف مصداقاتها فانه كما مر تصويره لا مصداق لحصولها فى الواجب تعالى
من الموجودات بعد ذاته المقدسة الا المراد لا غير بخلاف المخلوقين اذ
حصولها فيهم محتاج الى امور موجودة اخر فعلى هذا لا يتصور ان تكون حقيقة
الارادة فى اى مريد كان عبارة عن الميل المستحيل فى حق الواجب تعالى اتفاقا

شارح م

بل يجب

بل يجب ان يكون عبارة عن شئ قابل للشركة المعنوية فى الجميع فتدبر و
والطائفتان اتفقتا فى رد الثالثة بان الطرفين فى الامثلة المذكورة وان
كانا متساويين بحسب الظ ولكن يحكم بديهة العقل بانه ما لم يترجح احدهما
على الاخر عند الفاعل بملاحظة نفع مخصوص ولم يستشعر به لم يختره وان لم
يحصل له الشعور بالشعور بالمرجح وفرض التساوى من جميع الوجوه عنده
لا يستلزم الوقوع وبالجملة قام بتقريب النزاع فى حقيقة الارادة بين متاخرى
المعتزلة وبين الاشاعرة ومن وافقهم لمتقدمى المعتزلة نزاع اخر فى جواز
الترجيح بلا مرجح وامتناعه والتحقيق ان جمهور تلك الطوائف لم يصيبوا فى
شئ من النزاعين ما هو الصواب فيه اما فى الاول فلما مر من ان الارادة مطلقا
امر غير موجود فى نفسه لئلا يلزم احتياجه الى ارادة اخرى واقتضاء كل
من هذه المذاهب كونها عرضا موجودا من الكيفيات النفسانية ظ وايضا
لا شك فى انه يتوجه المدح والذم من العقلاء على ارادة الحسن وارادة
القبيح فيجب ان يكون من فعل المريد مع ان الداعى والميل وكذا ما ادعته
الاشاعرة من صفة اخرى موجودة فى نفسها يجب ان يكون من فعل الله تعالى
فى العبد اتفاقا وايضا ما مر من المحاورات والاستعمالات الدالة على مغايرة
العلم والارادة بحسب وجدان العقلاء يجرى نظيره فى الميل ايضا فان
الميل يتعدى الى مفعوله بالى والارادة بنفسها او باللام المقوية فيلزم

بيان ان القوم لم يصيبوا ما هو الصواب وتحقيق الارادة وتقرير ما هو الحق فى هذا المقام

انها امر غير الداعي والميل كما توهم اهل المذهبين الاولين وايضا يلزم
على كل من هذه المذاهب ان يكون العبد مجبورا في ساير افعاله الارادية
سواء فرضت هذه الارادة مخلوقة للعبد او لله تعالى فيه فانها على التقديرين
انما يجب ان تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل والترك دون مقابله
بديهة واتفاقا كيف ولو فرض تعلقها بكل من الطرفين يجب ان يكون
وقوع احدهما من الفاعل اتفاقيا او ان يكون التخصيص مستندا
الى غير الارادة واذا كانت متعلقة بطرف واحد فحسب فلا يصح صدور
الطرف الاخر عن الفاعل بالاختيار لئلا يلزم وقوع فعل اختياري عنه
بدون الارادة مع تلازمهما فيلزم عدم الاختيار وخلاف الفرض واذا لم يصح
الطرف الاخر وجب صدور طرف واحد فقد لزم الجبر ولا ينفع فيه ان يقال
الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي الاختيار كما مر مرارا وكانه لظهور ذلك
اعترف الفلاسفة على ما نقل عنهم بعد قولهم بوجوب صدور الفعل عن
القدرة وساير الاسباب المخلوقة له تعالى في العباد بانهم موجبون في افعالهم
ولعل من نقل عنه من المتكلمين كالنظام والعلاف وجعفر بن حرب
وجماعة من قدماء معتزلة البصرة ان ارادة المخلوق ايضا لافعال نفسه
تكون موجبة للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو ما نجده من انفسنا
حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه فانه قد يتقدم على المراد فلا يتصور

ايجابه نظرا الى ان الارادة قد تنتهي الى وقوع فعل المراد بلا فتور وقد لا تنتهي
بل تنفسخ وتنقلب الى التعلق بضده فسماها بكل اعتبار اسما يناسبه وحكم
بان الاولى موجبة لعدم صحة وقوع خلاف مقتضاها دون الثانية فلا يلزم
عليه القول بارادتين احديهما متقدمة غير موجبة والاخرى مقارنة موجبة
كما صرح به في شرح المواقف وغيره فانه بعيد جدا هذا هو الكلام في النزاع
الاول واما في النزاع الثاني وهو الترجيح بلا مرجح فلان ما ذهب اليه الاشاعرة
وقدماء المعتزلة من جوازه مما بديهي البطلان عند المحققين وما ذهب
اليه متاخروا المعتزلة ومن يتبعهم من استحالته وان كان حقا لكنهم بادعوه
كلهم سوى محمود الخوارزمي ومن يتبعه منهم من وجوب احد الطرفين وجوبا
سابقا بالنسبة الى المرجح المذكور لزمهم ان يحكموا بامتناع وقوع شيء منهما
اذا فرض في كل منهما داع مختص مساو لما في الطرف الاخر في القوة والضعف
لئلا ينافي تجويزه طريق تعيين طرف واحد للوقوع وجوبا وكذا باستحالة
وقوع الطرف الضعيف اذا فرض داعياهما مختلفين قوة وضعفا
بطريق اولى فلزمهم ان يلحقوا بلا مرجح من داع مخصوص في شيء
من طرفيه فرضا كالامثلة المشهورة مثل هاتين الصورتين ايضا
في حكم الاستحالة او ان ياخذوا في مفهوم المرجح معنى القوة والغلبة
والحق في هذا المقام ما اختاره الاستاد دام ظله في حواشي العدة

وهو انه لا بد ان يكون فى كل من الطرفين داع مختص به مرجح لايقاع الفاعل
المختار اياه ولا يجوز خلو طرف عنه اقل ما فى الباب خيرية الوجود فى طرف
الفعل واصالة العدم فى مقابله فيجوز للمختار فى كل صورة ان يختار ايا
من الطرفين باعتبار ما فيه من الداعى المختص سواء فرض الداعيان متساويين
فى القوة والضعف او مختلفين فيهما حتى انه لا يمتنع ان يرجح المختار طرفا
بالداعى الضعيف مع وجود القوى فى مقابله وليس هذا بترجيح المرجوح
مطلقا بل هو ترجيح مرجوح من جهة راجح من جهة اخرى باعتبار الرجحان
المذكور وهو جايز بل واقع كما فى المسلم الفاسق والشديد المرض الغيره
المحتمى انما الحال البديهة اختيار المختار الطرف الخالى من الداعى المختص
والشرفى وجوب اشتمال كل من الطرفين فى الافعال الاختيارية على الداعى
المذكور وجوب صحة وقوع كل منهما من المختار ليصح الاختيار مع ما يحكم به
العقل ضرورة من امتناع وقوع شى منهما منه بدون الداعى المذكور وقد
نقل الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل عن النظام انه قال لا بد من وجود
خاطرين يامر احدهما بالفعل والاخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى وهو
موافق هذا التحقيق ان لم ننضم اليه القول بالوجوب كما مر واذا حفظت
هذا الاصل على هذا الوجه انفتح لك باب دفع كثير من الشبه المشهورة
المبنية على عدم فهم معنى الترجيح بلا مرجح فتدبر ولتعلم ان القائلين

باستحالة

باستحالة الترجيح بلا مرجح وكذا القائلين بجوازه كل منهما يدعى الضرورة فى
مطلوبه ويعد المخالف مكابرا ومما يزيد على ذلك غيران الفاضل الدوانى فى
حاشية القديمة على شرح التجريد بين استحالته بقوله لان تعلق الارادة
باحد الطرفين دون الاخر ان كان بلا مرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون
مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل فى تعلقات
الارادات ثم مجموع تلك النعلقات امور مترتبة على ما بينا ويها من دون مرجح
فتامل انتهى واورد عليه الاستاد دام ظله فى حواشى العدة بعد تمهيد ان
معنى الترجيح بلا مرجح ~~المستحيل بديهة واتفاقا~~ تخصيص القادر احد مقدوريه
بالوقوع بدون داع مختص ومعنى الترجح بلا مرجح المستحيل بديهة واتفاقا
وجود الممكن بلا فاعل انه ان اراد بالمرجح فى قوله ان كان بلا مرجح الفاعل
فنختار شقا ثانيا ونقول لا ثم ان المرجح تعلق الارادة بذلك التعلق بل
مرجحه فاعل المراد بدون تاثير على حدة فى تعلق الارادة فان التاثير فى
تعلق الارادة نفس التاثير فى المراد وان اراد بالمرجح الداعى فنختار الشق
الاول ونقول لا نسلم لزوم الترجح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا فاعل
فان فاعل المراد فاعل لتعلق الارادة بتاثير واحد منسوب الى المراد
بالذات والى تعلق الارادة بالعرض ثم قال وقوله فتامل كانه اشارة الى
ان قوله ثم ان مجموع التعلقات الى اخره محل تامل فان المرجح للمجموع

بين ما قال الفاضل الدوانى فى بيان
استحالة الترجيح بلا مرجح مع
ما يتوجه عليه

ثم بين تنبيهات او دلايل ثلثة بديهة على استحالة الترجيح بلا مرجح

مجموع ما قبل الاخير وهذا المجموع ما قبل الاخير منه وهكذا الى غير النهاية
فلا محذور الا التسلسل انتهى ولا يخفى انه يمكن ان ينبه على استحالة الترجيح
بلا مرجح او يستدل عليها على تقدير تسليم عدم ضروريتها على ما ادعاه
المخالف بان يقال ترجيح احد الطرفين على الاخر فعل من افعال الفاعل
المختار قد يمدح عليه وقد يلام وكل فعل كذلك يجوز ان يقابل من العقلاء
بقولهم لم فعلته بديهة ينتج ان الترجيح المذكور يجوز ان يقابل بلم ومعلوم
ايضا بديهة ان كل ما يجوز فيه ذلك يكون معللا في نظر الفاعل المذكور
بشيء فينتج ان الترجيح المذكور معلل بشيء عنده وهذا هو المراد بالمرجح
فانه بمعنى الداعي المفسر بالعلم بالنفع او ما يشبهه كما مر فتدبر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الشيء المعلل به الفعل هو الارادة قلنا قد عرفت مما مر
ان التعليل بها غير مقبول لجواز نقل الكلام اليها فان السؤال بلم كما يجوز في
الترجيح يجوز في الارادة بلا فرق معتد به ويمكن ايضا ان يقال لو صح من
المختار اختيار احد الطرفين في وقت بلا مرجح اي بلا داع مخصص هو العلم
بنفع فيه اتما يجري مجراه لما صح منه وقوع الطرف الاخر في شيء من الاوقات
وهو بديهي البطلان بيان الملازمة انه لو جاز ذلك لكان اختصاص الوقتين
بما اختصا به مخصص بديهة واتفاقا فلا يخلو من انه اما خصوص الفعل او
خصوص الوقت او ذات الفاعل او ما عدا العلم والارادة من صفاته او احدهما

لظهور

لظهور عدم مدخلية شيء اخر في التخصيص المذكور والاربعة الاول باطلة المتقدم منه م
بالاتفاق واما الخامس فان كان علما فيستلزم الخلف مع المطلوب وان كان
ارادة فاما ان يكون مخصصة لذاتها فلا يصح معها وقوع خلاف مقتضاها
وهو الايجاب فيستلزم الخلف من جهة اخرى واما ان يكون لغيرها ولا شيء
هناك يصلح لهذا التخصيص الا العلم كما عرفت فيستلزم ايضا الخلف الموافق
للمط فان قلت قد اشتهر ان وجوب الشيء بالارادة والاختيار لا ينافي
الاختيار فعلى ذلك لا يلزم من كون الارادة مخصصة لذاتها خلاف ما فرض
من الاختيار قلنا قد مر ان ذلك الوجوب لا ينافي القدرة بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واما منافاته للقدرة والاختيار المعتبر
فيهما صحة الفعل والترك كما هو المطلوب فبينة وانكارها مكابرة فتذكر
ويمكن ايضا ان يقال لا يمكن ان يتساوى فعل شيء مع تركه في الواقع
بجميع الاعتبارات بدون رجحان لاحدهما على الاخر اصلا وذلك لانه
مع قطع النظر عن اصالة العدم في جانب الترك ان تساوى ما في الطرفين
من جهات الرجحان فيترجح باعتبار انضمامها جانب الترك وكذلك
ان كان جانب الترك راجحا بالطريق الاولى وان كان جانب الفعل
راجحا فاي قدر فرض فيه من الرجحان وان كان قليلا جدا لا يمكن
ان يعارضه اصالة العدم فانها امر لا يعادل شيئا من وجوه رجحان الفعل

بل يغلب عليه كل شئ وهو ظ فمع انضمام تلك الاصالة الى جانب الترك
يكون ايض جانب الفعل باقيا على رجحانه وقد بنى الاستاد دام ظله
في حواشى العدة على هذه المقدمة برهانا على نفى الاباحة فاذا لم يكن
تساوى الطرفين بحسب الواقع لا يمكن ايض عند العالم بجميع جهاتهما
كالواجب تع فيكون احد الطرفين في جميع الصور راجحا على الاخر عنده ولا
شبهة في انه مع ذلك يقع منه الراجح البتة فيبطل ما توهم الاشاعرة
من جواز الترجيح بلا مرجح عليه تع كما تمسكوا به في دفع شبهة مشهورة
قوية من الفلاسفة على قدم العالم واشار اليه المحقق الطوسى في التجريد
بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم بعد دفعها اولا
بالاختيار من وجوه الدفع بقوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
اشعارا بان طوايف المتكلمين مع اختلاف اصولهم يدفعها كل منهم
باصله فلا تتم على احد منهم مع كونها عند الفلاسفة معدودة فيما لا
مدفع له وقد توهم الشارح الجديد ان كلا من تينك العبارتين اشارة
الى دفع شبهة على حدة فيلزم على ذلك ان يكون المحقق قدس سره قنع
في دفع شبهة منهم بما يكون باطلا عنده بديهة وهذا غير لايق بشانه
فافهم وبالجملة اذا ثبت استحالة الترجيح بلا مرجح في الواجب تع ثبت
في غيره ايض بالاجماع المركب من العقلاء فانهم متفقون على عدم

العملية

اشارة الى عدم فهم الشارح الجديد مفهوم المحقق من قوله في التجريد والمختار يرجح احد مقدوريه

خلاصة الشبهة الاولى ان حدوث الاجسام في وقت معين دون ... [illegible] ... على حدوث مخصص مرجح له على غيره ... [illegible] ... الى ما يترجح به الايجاد ... [illegible]

الفرق

بينهما كما يظهر بالتتبع فيكون محالا مطلقا وهو المط فان قلت ملاك جواز
الترجيح بلا مرجح ليس على مساواة الفعل والترك بل من صورة مساواة
الفعلين المختلفين كما صوروه في الامثلة المشهورة فلا بد من بيان بطلان
مساواتهما ايض حتى يتم المقص قلنا عدم جواز مساواة الفعل والترك
مستلزم لعدم جواز مساواة الفعلين المستلزم كل منهما لا محالة لترك
الاخر ايض عند التامل مع ان اثبات عدم الجواز في مادة خصوصا
مادة الفعل والترك التي هي العمدة في حق الواجب تع بعد انضمام الاجماع
المركب اليه يكفي في اثبات المقص كما لا يخفى فتدبر المبحث السادس
لا شك في ان الارادة تقابل الكراهة والظاهر ان تقابلهما من باب
التضاد الحقيقي عند جميع الطوايف وقد صرح المحقق الطوسى في التجريد
بانهما نوعان من العلم فاما من اختلافهم في حقيقة الارادة جار
في الكراهة ايض فان من فسرها بالعلم بالنفع مثلا يفسر الكراهة بالعلم
بالضر ومن فسرها بالميل التابع لهذا العلم يفسر الكراهة بالانقباض
الذي يتبع العلم بالضر ومن فسرها بانها صفة مغايرة لهما يفسر
الكراهة بانها صفة اخرى مغايرة مقابلة لها ثم ان هنا
خلافا مشهورا في ان ارادة الشئ هل هي عين كراهة ضده ام لا ذهب الاشعري
الى الاول مستدلا بانها لو كانت غيرها لكانت اما مثلها او ضدها او

الفرق فيه

قدس سره

ذكر اختلافهم في ان الارادة عين كراهة ضده ام لا وتحقيق ما هو الحق في هذا المقام

اومخالفة لها لانحصار النسبة بين كل مفهومين فى هذه الثلثة والكل
باطل اما الاولان فلاستلزام كل منهما امتناع الاجتماع بينهما وظاهر
انه ليس كذلك واما الثالث فلان المخالفة كما فى السواد والحلاوة
مثلا مستلزمة لجواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر كالسواد
مع الحرارة والحلاوة مع البياض فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ
مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع كراهة
ضده لان ضد ارادة الشئ ارادة ضده وقد اجيب عنه فى المشهور بالمنع والمعارضة
اما المنع فهو على ما حرره الشارح الجديد للتجريد انا لا نسلم ان اجتماع كل
من المتخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع
اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم
والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين الى ان قال ولا يخفى
ان حق العبارة ان يقول فى التمثيل كالعلم والقدرة للنوم فلا تغفل و
واما المعارضة فهى ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة
وقد لا يشعر به فتنفك الارادة عن كراهة الضد فارادة الشئ لا يستلزم
كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها وقد قيل فى دفع هذه المعارضة
ان الشيخ الاشعرى لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق

بل ادعى ان ارادة الشئ عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وقال
شارح المواقف ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه
انتهى والوجه اما انه تخصيص فى دعوى مطلق بلا اشعار من المدعى به
بل بخلافه كما يدل عليه دليله وانما الكلام معه لا مع المخصص واما انه
لا يتم المقصد مع التزام ذلك ايضا فلان غاية ما يمكن ان يقال انه المراد
ان ارادة الشئ الذى يكون ضده مشعورا به فهى كراهة ضده المشعور به
فيرد عليه ان حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به
وذلك ظ وبالجملة لم يثبت ان ارادة الشئ عين كراهة ضده كما ادعاه
الاشعرى بل ظهر تغايرهما فعلى هذا هل يكون الارادة مستلزمة لكراهة
الضد مطلقا او بشرط الشعور به اولا استلزام ايضا بينهما اصلا واحتمال
الاستلزام المطلق ظاهر البطلان بناء على ما عرفت من جواز انفكاكها
عنها فى بعض الصور ولم يذهب اليه ايضا احد واما الاستلزام بشرط
الشعور بالضد فقد ذهب اليه الباقلانى والغزالى بناء على ان الضد
المشعور به لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال واجيب
بمنع كل من المقدمتين لجواز عدم تعلق شئ من الارادة والكراهة بالضد
ولو كان الضد مشعورا به ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه
ارادة على السواء او يترجح احدهما بحسب ما فيه من المصلحة وصاحب المواقف

اكتفى بالمنع الاخير ورده السيد الشريف فى شرحه بانه انما يأتى على تقدير
تفسير الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة
لاحد طرفى الفعل مقارنة له كما هو راى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين
تستلزم اجتماعهما معا انتهى ولا يخفى ان حاصل المنع الاول وارد بعنوان
المعارضة على الاشعرى ايض فانه يدفع ما ادعاه من العينية والعجب
القوم لم يتفطنوا به مع ظهوره جدا واما الثانى فلا يرد عليه اذ يمكنه
ان يرده عن نفسه بمثل ما رد عن الباقلانى استظهارا بمذهبه فى الارادة
وقد اشار اليه الشارح الجديد ثم ان المحقق الطوسى قدس سره اختار فى تلخيص
المحصل مذهب الباقلانى فقال الصواب ان يقال ارادة الشئ يلزمها
كراهة ضده بشرط التفطن بالضد وحكم فى التجريد بلزوم كل من الارادة
والكراهة للاخرى مع تقابل المتعلقين فقال الشارح لعل المص حيث
غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب يعنى مذهب الباقلانى
اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل تستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك
بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم له كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان
بالبال وبالعكس فى كليهما وذلك واضح عند العقل ثم قال ويندفع
عنه المنع الاول اعنى قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة
فان هذا فى الضد جائز دون المقابل بمقابلة السلب والايجاب

ذكر غفلة القوم عما يرد على الاشعرى فيما ادعاه من العينية

واما المنع الثانى فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة
دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر
انتهى ولا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يندفع عن المص ايض بل عن جميع القائلين
بان الارادة هى الداعى بناء على ما مر نقله من تلخيص المحصل وغيره
وحاصله انهم لم يريدوا به مطلق اعتقاد النفع مثلا بل اعتقادا قويا من
القادر التام القدرة مخصصا لاحد الطرفين بل موجبا له بالوجوب
السابق كما هو المذهب المقرر للمص ومن وافقه فلا يتصور ان يتعلق
الارادة بهذا المعنى ايض بكل من الطرفين كيف وفرض تعلقها بكل منهما
مع كونها موجبة مستلزم لوجوب وقوعهما جميعا فقد ظهر من هذا امكان
مثل هذا التوجيه من جانب القائلين بكونها هى الميل التابع للداعى
ايض فيسقط هذا المنع عن جميعهم فليس بموجه اصلا **المبحث السابع**
قال السيد المرتضى قدس سره فى مسئلة له فى تكذيب المنجمين واحكامهم
انه لا خلاف بين المسلمين فى ارتفاع الحيوة عن الفلك وما يشتمل
عليها من الكواكب وانها مسخرة مدبرة ومصرفة وذلك معلوم من
دين رسول الله صلعم ضرورة انتهى ومعلوم ان ما لا حيوة له لا يجوز
ان يكون له ارادة باتفاق العقلاء فالقول بثبوت الارادة للافلاك
على ما هو المقرر بين الفلاسفة معارض باجماع المسلمين وخلاصته

بيان نفى الارادة عن الافلاك

شبهتهم على هذا المطلب ان الفلك جسم متحرك فحركته اما طبيعية او ارادية
او قسرية لانها اما مستندة الى خارج عن المتحرك ممتاز عنه فى الوضع والاشارة
اولا والثانى لا يخ من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا
فالاولى هى القسرية والثانية الارادية والثالثة الطبيعية لا جايز ان
تكون حركة الافلاك طبيعية لان كل وضع يتركه المتحرك بالاستدادة
طالبا لاخر يكون تركه عين التوجه اليه فيكون الهرب عن الشئ عين
طلبه وانه محال بالبديهة ولا جايز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون
على خلاف الطبع وحيث لا طبع لا قسر وايض لو كانت قسرية لكان
على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها فى الجهة والسرعة والبطو
وتوافقها فى المناطق والاقطار والاسقور هنا ك قسر الا من بعضها
لبعض لكن ليست متشابهة ولا متوافقة كما شهدت به الارصاد فتعين
ان تكون ارادية ولا يخفى انها مقدوحة من وجوه كثيرة منها امكان
علم تسليم اصل الحركة فى الافلاك والذى عول عليه الرياضيون
منهم المشاهدة انما يدل على حركات الكواكب وما ضموا اليها ليدل
على حركات الافلاك من امتناع الخرق والالتيام الموقوف على عدم جواز
الحركة المستقيمة فيها لئلا يلزم تحدد الجهات قبلها لو سلم فانما هو مخصوص
بالمحدد ومع ذلك لا يثبت حركته لجواز استناد الحركة اليومية الى

ايرادات على دليل الفلاسفة على كون الافلاك متحركة بالارادة

بعض

بعض ما فى جوفنا من العناصر او كله بان يتحرك من المغرب الى المشرق مع
جميع ما فيه باى وضع كان ولا يندفع هذا الاحتمال بما اوردوا فى دفع
حركة الارض كما لا يخفى واما ما اعتمد عليه الطبيعيون فى اثبات حركاتها
موقوف على مقدمات كثيرة اكثرها فى محل المنع كما تقرر فى محله ومنها
امكان منع عدم جواز الحركة الطبيعية عليها قولهم لان كل وضع الخ
ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندهم لا يعاد
بل غايته انها توجهت الى مثله واستحالته ممنوعة ولو عللوا عدم
جواز الطبيعية عليها بان المتحرك بالاستدادة يطلب وضعا ثم يتركه
ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون
الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة لامكن النقض على
حركة الحجر من علو الى سفل بطبعه لان اية نقطة تفرض فى وسط المسافة
يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركها ولو دفعوا هذا النقض بان مطلوب
الحجر بالطبع هو الحصول فى الحيز الطبيعى لا النقاط المفروضة لامكن الجواب
بان مطلوب الفلك ايض يجوز ان يكون نفس الحركة لا الاوضاع ومنها
امكان منع عدم جواز القسرية عليها قولهم لان القسر انما يكون الخ قلنا
اذ لا يلزم من عدم الطبيعية استحالة القسر فانه عبارة عن تحريك
مبدا خارجى اياها وهو لا يتوقف على اقتضاء المتحرك خلافه بالطبع

وماذكروا من ان العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان تكون الحركة مع
العائق كهي لا معه مدفوع بوجوه مفصلة في محلها ولنا على دليلهم على
هذه المقدمة نقض لطيف ذكرناه في كحل الابصار وسنشير اليه في مبحث
الاربعة المتناسبة من هذا الكتاب عن قريب على انه لا يلزم من عدم
كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلا
مخالفا لهذه الحركة لجواز ان تكون تلك الحركات مخالفة لميول طبائعها
واما ما ذكروه من وجوب تشابهها على تقدير كونها قسرية فمبني على
انحصار القاسر في الافلاك وهو ايضا ممنوع ثم مع جميع ذلك يمكن المعارضة
معهم بوجه دقيق الزامي هو انهم نفوا الحركة الطبيعية عن الافلاك
وادعوا انها ارادية بناء على ان ترك وضع وطلب وضع اخر منافي
لاقتضاء الطبع بل من مقتضيات الارادة فلا بد من انهم تخيلوا لتلك
الاوضاع المتجددة انا فانا ارادة قديمة ذات تعلقات غير متناهية
على طبق الاوضاع المذكورة او ارادات متجددة كذلك وكل من الشقين
مع كونه مستلزما للتسلسل المحال بالبراهين التي تقررت في محلها
يمكن ابطاله بانه يلزم بين كل وضعين منها بسبب حوادث غير
غير متناهية هي تلك التعلقات او الارادات انحصار ما لا يتناهى بين
الحاصرين وهو محال بديهة واتفاقا من جميع العقلاء

معارضة مع الفلاسفة بوجه دقيق الزامي

الاربعة

الاربعة المتناسبة

هي عبارة عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثاني كنسبة
الثالث الى الرابع فالمراد بالتناسب ههنا تشابه تينك النسبتين
ومعنى النسبة ههنا ايثية احد المتجانسين منها عند الاخر هذا على ما حرره
المحقق الطوسي قدس سره في ما اشتهر الحجاج من مصادرات المقالة
الخامسة من كتاب اقليدس واما ما نقله من نسخة ثابت في تعريفها من
انها اضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين فلا يخلوا من حزازة
اذ عدم توسط شيء بينهما صالح لمحلية النسبة المذكورة يستلزم ان يرتكب
لتصحيح الحمل على قيامها بكل منها ثم لاستحالة ذلك في شخص واحد يجب
ان يحمل على قيام شخصين متماثلين من نوع منها بهما فلا يوجد في صورة
اختلاف طرفيها كما هو المعتبر فيما نحن فيه او على قيام نوعين من جنس منها بهما
وهو في غاية البعد كما لا يخفى فلا يحسن استعمال التعريفات على امثال
ذلك وان كان نظيره متعارفا في المحاورات بناء على الاختصار وظهور
المقصود فاحسن التعريفين هو الاول توضيحه انا اذا قلنا مثلا نسبة
الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة يكون حاصله ان الشفعية
الحاصلة للاثنين بالنظر الى الاربعة مشابهة للحاصلة في الخمسة بالنظر
الى العشرة فانية الاثنين عند الاربعة هي كانية الخمسة عند العشرة و

تعريف الاربعة المتناسبة وما يتعلق به كتفسير النسبة وتوضيح
الالف م

وليست النصفية المذكورة كما انها قائمة بالاثنين مثلا قائمة بالاربعة ايضا
بل القائمة بالاربعة هي الضعفية ثم انه اعتبر ههنا تجانس المنسوب والمنسوب اليه
لانه لو كانا من جنسين كما اذا كان احدهما عددا والاخر خطا او احدهما خطا
والاخر سطحا او جسما لا يتصور الابنية المذكورة وذلك ظ ثم ان المقدار
لما انحصر في اجناس ثلثة هي الخط والسطح والجسم التعليمي على ما هو المقرر
تكون النسبة المذكورة باعتبار المنسوب والمنسوب اليه المعتبر فيهما التجانس
المذكور لا تخلو عن اربعة وجوه نسبة عدد الى عدد او خط الى خط او سطح الى
سطح او جسم الى جسم لكن لما كان اعتبار التجانس انما هو في المنسوب والمنسوب
اليه لا في جميع الاربعة المذكورة فيمكن ان تكون نسبة عدد الى عدد مشابهة
لنسبة خط الى خط مثلا وهكذا ترتقي الاحتمالات الى عشرة هي تشابه نسبة
عددين مع عددين ومع خطين ومع سطحين ومع جسمين ونسبة خطين
مع خطين ومع سطحين ومع جسمين ونسبة سطحين مع سطحين ومع جسمين
ونسبة جسمين مع جسمين وليعلم ان هذه الاقسام الا انما هي احتمالات
تشابه النسب القائمة ببعض تلك الكميات بالنظر الى بعض اخر منها واما
بعد ملاحظة ما ينطبق على احدها من غيرها كالحركة والزمان المنطبقين
على المسافة الموافقة للعدد التابعة له على مذهب بعض في حقيقة المقادير
كالقائلين بتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى والموافقة لغيره من المتصلات

التابعة له على مذهب اخرين فيها كما هو المشهور وايضا بعد ملاحظة الوزن
والقوام والميل وما شابهها من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها الممكنة
نظير ما يجري في الحدود المفروضة في اقسام المقادير من النسب فتتضاعف
الاحتمالات الى حد يشكل ضبطها خصوصا اذا انضم الى المجموع صور اخر
حاصلة من ملاحظة بعض الخصوصيات كالتوالي والتماثل في الواسطة و
وسيما اذا لوحظ في كل صورة اوضاعها الممكنة كعكسها وابدالها وتركيبها
وتفصيلها وقلبها وستحيط بما ينبغي الاطلاع عليه وعلى احكامه وملاءماته
من تلك الجملة على ما يسمح به الخاطر بحسب الحال والمقام في ذيل ابحاث
ان شاء الله تع **البحث الاول** استقر الاصطلاح على ان يسمى كل من الاول
والرابع بالحاشية والطرف وكل من الثاني والثالث بالوسط والواسطة
فاذا اتفق ان تكون نسبة الوسطين اي نسبة الثاني الى الثالث ايضا كنسبة
الاول الى الثاني كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثمانية الى
الستة عشر يقال لهذه الاربعة باعتبار هذه النسبة متوالية واذا
اتفق ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة
كنسبة الاربعة الى الثمانية يقال لهذين الوسطين المتماثلان ولهذه
المقادير الثلثة المتناسبة وايضا اصطلحوا على ان يسمى كل من الاول
والثالث بالمقدم وكل من الثاني والرابع بالتالي فاذا قلنا نسبة الخمسة

بيان الاصطلاحات المتعلقة بحدود الاربعة المتناسبة وارضاعها

الى الثلثة كنسبة العشرة الى الستة تكون المقدم فيه كلا من الخمسة والعشرة والتالي
كلا من الثلثة والستة ثم الذي يقصد في كل صورة منها ان تعرض لنسبتها حالات
مختلفة بحسب اختلاف اوضاع المقدم والتالي من العكس والابدال وغيرهما
موافقة لها في الصدق والكذب بديهة او برهانا فعكس النسبة وخلافها
هو ان يجعل التالي مقدما والمقدم تاليا كان يقال في المثال نسبة الثلثة
الى الخمسة كنسبة الستة الى العشرة وابدال النسبة هو ان ينسب المقدم
الى المقدم والتالي الى التالي فيقال فيه نسبة الخمسة الى العشرة كنسبة الثلثة
الى الستة وتفصيل النسبة هو ان ينسب فضل المقدم على التالي الى التالي
فيقال نسبة الاثنين الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وتركيب النسبة
هو ان ينسب مجموع المقدم والتالي الى التالي فيقال نسبة الثمانية الى الثلثة
كنسبة الستة عشر الى الستة وقلب النسبة هو ان ينسب المقدم الى فضله
على التالي فيقال نسبة الخمسة الى الاثنين كنسبة العشرة الى الاربعة فهذا
هو تفسير العكس والابدال والتفصيل والتركيب والقلب وقد احتاجوا
الى تمييز هذه الصور بعضها من بعض بالوصف والاسم لترتب بعض الاحكام
المطلوبة في الهندسيات على تلك الخصوصيات فاستعمل العكس في الشكل الرابع
والسادس من المقالة الخامسة من كتاب اقليدس بلا بيان لا ثباته
بناء على انه غير محتاج الى البيان لانه يتبين ببعض المصادرات والقلب

في الثامن

في الثامن عشر منها بناء على انه يتبين بعد بيان التفصيل والتركيب كما صرح به
المحقق هناك واما الابدال فقد برهن على اثباته في المقادير في السادس
عشر من الخامسة وفي الاعداد في الثالث عشر من السابعة واما التفصيل والتركيب
فهما مذكوران ايض في بعض اشكال الخامسة والسابعة ولتعلم انه يقصد في
هذا المقام اوضاع اخر مسماة بالنظيرة والمنتظمة والمضطربة وغيرها مذكورة
في كتاب اقليدس فلا نطول الكلام بذكرها هنا لقلة الجدوى وانه يمكن
ان يستنبط باستعانة ما استخرجوا اوضاع غريبة لم يتعرضوا لها ولم يسموها
باسم كما اذا عكس المبدل فيقال في المثال المذكور نسبة العشرة الى الخمسة
كنسبة الستة الى الثلثة وكما اذا نسب مجموع المقدم والتالي الى المقدم فيقال
في المثال نسبة الثمانية الى الخمسة كنسبة الستة عشر الى العشرة ولكن الخوض
في امثال ذلك باستخراجها وترتيب خصوص احكامها عليها مما لا طائل تحته الا
تشحيذ الذهن وامتحان الفكر وفي المطالب المهتم بها المحتاج اليها ما يغني
عن تلك الخيالات **البحث الثاني** اعلم انه كما يتفق التماثل في الاربعة بين
الوسطين على ما مر ويسمى بالثلثة المتناسبة قد يتفق التماثل فيها بين
الطرفين ايض كما اذا قيل نسبة الاربعة الى الاثنين كنسبة الثمانية الى الاربعة
ولجوازها بين الصورتين ذكروا ان اقل ما يقع فيه التناسب ثلثة حدود وذلك
انما تكون بتكرر حد واحد كما صرح به اقليدس في مصادرات المقالة الخامسة

بيان ما يتفرع على وقوع التماثل بين حدود الاربعة المتناسبة

فالمراد بهذا الحد ما يحصل بتكرره تماثل الوسطين والطرفين اذ لا يفيد فايدة
اذا وقع التماثل بين المقدم والتالى ووجهه ظاهر فيجب كون كل من المقدمين
اما اعظم من تاليه او اصغر وايضا لا يتصور فيهما التماثل بين المقدمين ولا بين
التاليين لظهور استلزام كل منهما التماثل بين الاخرين ايضا فتتحد النسبتان
ويرتفع التشابه بينهما المعتبر فى حقيقتها فيجب ان يكون احد المقدمين
اعظم او اصغر من الاخر وكذا فى التاليين فيبقى احتمال التماثل فى الوسطين
او الطرفين كما ذكرنا ولكن على سبيل منع الجمع ويمكن ارجاع كل صورة منهما
الى الاخرى فمن بيان حكم احديهما يظهر حكم الاخرى بالمقايسة فلو تماثل الوسطان
وتثلث الحدود يكون التشابه بين نسبة الاول مع الوسط ونسبة الوسط مع
الاخير فان كان الاول نصف الوسط مثلا يكون الوسط ايضا نصف الاخير
فيكون الاول نصف نصف الاخير اى ربعه وان كان الاول ثلث الوسط يكون
الوسط ايضا ثلث الاخير فيكون الاول ثلث ثلث الاخير اى تسعه وهكذا
ولو لم يتماثلا وتربع الحدود يكون التشابه بين نسبة الاول مع اول
الوسطين ونسبة ثانيهما مع الاخير ولو اتفق مثل تلك النسبة بين
الوسطين ايضا وتوالت النسب الثلث فان كان الاول ح نصف
الثانى يجب ان يكون الثانى نصف الثالث والثالث نصف الرابع
وان كان ثلث الثانى يجب ان يكون الثانى ثلث الثالث والثالث

ثلث

الثانية
ثلث الرابع فيكون الاول فى الاولى نصف نصف نصف الرابع اى ثمنه وفى
ثلث ثلث ثلث الرابع اى جزءا من سبعة وعشرين جزءا منه وهكذا وهذا معنى
قول اقليدس فى مصادرات المقالة الخامسة واذا تناسب ثلثة مقادير على
الولاء كانت نسبة الاول الى الاخير هى نسبته الى الثانى مثناة بالتكرير وكذلك
فى الاربعة مثلثة وعلى قياسه المقادير المتسقة فى النسبة انتهى ففى الصورتين
المذكورتين اى صورة التماثل والتوالى يكون مجموع الطرفين اعظم من
مجموع الوسطين ابدا وكذا فى صورتين اخريين من غيرهما اوليهما ان يكون الاول
اعظم الاربعة والاخير اصغرها كان يقال نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاربعة
الى الاثنين وثانيتهما ان يكون بالعكس كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة
كنسبة الخمسة الى العشرة فتخصيص اقليدس الاولين بهذا الحكم
فى الشكل الاخير من الخامسة مع ظهور اشتراك الثانية معها فيه محل تامل واما
فى غير هذه الصور الاربع فيكون مجموع الوسطين اعظم من الطرفين كان
يقال نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة الى الستة واما فى جواز عكسه فيه
او عدم جوازه وفى امكان تساوى المجموعين او امتناعهما فلم يحضرنى الان حكم
على طبق البرهان فمن اتفق له تحقيق هذا المرام فليثبته فى حواشى هذا المقام

البحث الثالث اعلم ان التشابه بين النسبتين فى المقادير وما يشبهها مطرد
متحقق بين جميع اقسامها يعنى انه اذا فرضت نسبة خاصة فى خط بالنظر

الى خط اخر يجب ان يتحقق مثل تلك النسبة فی سطح او جسم بالنظر الى اخر من جنسه
وهكذا ولكن يمكن ان لا يتحقق مثلها فی الاعداد وما بينها بناء على ما هو المقرر
المشهور من قبول المتصلات الانقسام الى غير النهاية دون المنفصلة فانها يجب ان تنتهی
فی القسمة الى حد لا يقبل قسمة اخرى لوجوب انتهاء انقسامها الى الواحد وهو
العاد المشترك فی الجميع فكل عددين متفاضلين اذا القی عن اكثرهما بقدر اقلهما
مرة او مرات حتى يبقى منه اقل من ذلك الاقل ثم القی هذا الاقل من ذلك
كذلك وهكذا يجب ان ينتهی الى افناء احدهما البتة بخلاف مقدارين متفاضلين
متجانسين كخطين او سطحين فانه يمكن ان لا يفنى شیء منهما بمثل الالقاء المذكور
ابدا فيمكن ان يكون لاحدهما نسبة عند الاخر لا يوجد مثلها فی عدد عند عدد
اخر وذلك كنسبة احد اضلاع المربع الى قطره فان ذلك القطر وتر لقائمتين
من مثلثين كل منهما محاط به وبضلعين من المربع وكل وتر قائمة يساوی مربعه
لمجموع مربعی ضلعيه بشكل العروس من الاصول فلو فرضنا انطباق الوتر او
الضلع على عدد خاص كاثنين مثلا بفرض انقسام احدهما الى قسمين متساويين
يكون مربعه بهذا الاعتبار اربعة فيجب على الاول ان يكون مربع كل ضلع
اثنين وعلى الثانی ان يكون مربع الوتر ثمانية فلو كانت بينهما نسبة عددية
على طبق النسبة المقدارية يلزم ان يكون للاثنين او للثمانية جذر تحقيقی وهو
محال لما تقرر فی محله فتكون النسبة المقدارية التی بين ضلع المربع ووتره

تحقيق شبهة للزام الطفرة او الجذر التحقيقی لكل عدد ووجه دفعها على المذهب المشهور

غير متحققة بين الاعداد وقد يعبر عن امثال تلك النسبة بالنسب الصم وبتلك
الدقيقة الفارقة بين حكم المقادير والاعداد يحل بعض الشبهات كما اذا قيل
فی الزام وجوب تحقق الطفرة فی بعض الحركات انه اذا فرض مربع تكون مساحته
اربعة اشبار مثلا يجب ان يكون كل من اضلاعه شبرين فلو فرض تحرك
هذا المربع من الصغر الى الكبر بالتدريج بفرض تحرك اضلاعه الى الانفراج على
وجه يكون نوع الشكل ای مطلق التربيع محفوظا فی جميع الاحوال الى ان يصل
قدر مساحة المربع الى تسعة اشبار مثلا ای زاد على كل ضلع منه قدر شبر فصار
ثلثة اشبار لوجب وقوع الطفرة فی اثناء حركة ذلك المربع من القدر الاول
الى القدر الثانی ای عدم وصوله الى بعض الحدود المفروضة فی هذه المسافة
لئلا يلزم تحقق المراتب المنطبقة على الاعداد التی ليس لها جذر تحقيقی فانه لو
وصل مثلا الى حد تكون مساحته خمسة اشبار او ستة اشبار لوجب ان يكون
كل ضلع منه فی تلك الحالة منطبقا على عدد اذا ضرب فی نفسه كان الحاصل منه
منطبقا على خمسة او ستة فكان للخمسة او للستة جذر تحقيقی وهو محال ويمكن
تقرير هذه الشبهة لالزام الجذر التحقيقی لمثل هذه الاعداد بناء على استحالة
الطفرة او الزام احد المحالين على سبيل منع الخلو من فرض الحركة المذكورة
ووجه الدفع فی الجميع انه لا يلزم من تحقق الحدود المذكورة للمربع المفروض
فی حركته المفروضة الا عدم انطباق نسبة ضلعه فی تلك الحالات

الى قدر الشبر المفروض على نسبة عدد الى عدد اخر اصلا ولا استحالة فيه كما بينا

فان قلت عدم لزوم المفاسد المذكورة كما بينتم مبنى على امكان تحقق نسبة

بين مقدارين لا يتحقق مثلها بين عددين بناء على قبول المقادير لانقسامات

الى غير النهاية دون الاعداد كما ذهب اليه جمهور الفلاسفة وجمع من محققى

المتكلمين فيشكل لغيرهم من ادباب المذاهب الاخرى فى المقادير كالقائلين بوجوب

انتهاء انقساماتها على ما ذهب اليه الشهرستانى ومن تبعه او بانها مؤلفة من

اجزاء لا تتجزى اصلا على ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة وجمع اخر من

المتكلمين او من اجزاء غير قابلة للقسمة الفكية فقط على ما نقل عن ذى مقراطيس

واتباعه مخلص موافق لاصولهم عن لزوم تلك المفاسد او انه محتج عليهم غير

مندفع عنهم لظهور انطباق كل مقدار عندهم على عدد خاص قلنا اما قضية

حفظ النسبة العددية بين بعض المقادير فيشكل عليهم الخلاص عن مفاسدها

كما ستطلع عليه واما لزوم الطفرة او تحقق الجذر الحقيقى لكل عدد كما صورناه

فيمكن دفعه عنهم خصوصا عن القائلين بتألف المقادير وما يتبعها كالحركة

والزمان من اجزاء لا تتجزى اصلا فان الحركة على ذلك لا يتصور فيها التدريج

بالمعنى الذى عليه المدار فى الالزام المذكور بل انما هى ح عبارة عن انتقالات

دفعية بحسب ما تقتضيه خصوصية المتحرك مع حركته المفروضة فاذا فرض

حركة خط مؤلف من اجزاء خمسة مثلا فى اين كان يقطع منه فى كل دفعة خمسة

اجزاء

طريق دفع امثال الشبهة المذكورة بيان حقيقة على المذهب الافراد المقادير

فان كانت ثم

اجزاء لا اقل ولا اكثر واذا فرض مثلا حركة سطح مربع من صغر الى كبر فى جهتين كان

تزيد عليه فى كل دفعة اجزاء مساوية لاجزاء ضلع واحد وان كانت فى جهتين

او اكثر تزيد عليه فيه بحسبها حتى توسيع المربع المفروض على الوجه المذكور

ينضم فى كل دفعة الى كل من اضلاعه جزء ان والى السطح المحاط بها اجزاء مساوية

لمجموع اجزاء اضلاع الاربعة لا اقل ولا اكثر فيكون عدد اجزاء مجموع السطح فى

كل دفعة موافقا لمجذور ويكون جذره عدد احد الاضلاع فلا يلزم كون اجزاء

السطح معروضا لعدد اصم الجذر وقط لتحقق جذره الموافق لاجزاء ضلعه

دائما ولا عدم وصوله فى تلك الحركة الى بعض الحدود المتوسطة اذ لا يتصور

توسط حد اخر بين الدفعات المذكورة فلا يلزم شئ من المفسدتين اذا

عرفت ذلك امكنك ان تستخرج بالقياس اليه طريق دفع ما هو من

هذا القبيل من الاشكالات العامة التى اشتهرت بين المحصلين بل ربما

يكون دفع بعضها على اصولهم اظهر واسهل من دفعها على المذهب المشهور

كاشكال طفرة الزاوية الذى ذكره الدوانى فى اعوذجه قائلا انما لم يصل

الينا من احد من الفضلاء والاذكياء حله ملخصه انه برهن اقليدس

فى المقالة الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادثة من محيط الدايرة

والخط المماس له احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين وعلى

ان الخط الخارج من نقطة التماس الى المركز عمود على الخط المماس فالحادثة

تقرير شبهة طفرة الزاوية وما اجيب به عنها مع ما اورد عليه

من محيط الدايرة وذلك الخط الخارج من تلك النقطة يكون اعظم الحوادلان
الزاوية الاولى يصير بانضمامها قائمة فاذا فرض حركة القطر من طرف المركز ادنى
حركة مع ثبات نقطة التماس يلزم ان يصير الزاوية الحادثة من القطر والدائرة
اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان اى قدر يتحرك ينضاف
الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهى اعظم من الزاوية المفروضة
الاولى فيكون مجموعها اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة
اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة وحاصل
ما اجاب به عنه هناك ان الكم بالذات هٰهنا هو السطح المعروض للزاوية
المذكورة وهو مما لا يزيد على اعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فانما
هى من الكيفيات العارضة له المختصة به عند المحققين ولا يلزم تحقق جميع
الكيفيات فى جميع الحركات الكيفية فلا يلزم تحقق الكيفية المسماة بالقائمة
فى كل حركة من الحدة الى الانفراج كما لا توجد الصفرة مثلا فى الحركة من العنفقية
الى السواد وهذا الجواب عن هذه الشبهة مع دقته ومتانته غير مقبول
عند بعضهم فرد تارة بعدم تسليم كون الزاوية من الكيفيات وتارة بان امثال
تلك الكيفيات تتصف بالمساواة والمفاوتة لمحلها فهى فى حكمه وتارة بان
السطح المتزايد ان بلغ مقدار معروض القائمة يجب عروض تلك الكيفية له
وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظ على المتامل وقد اجيب عن اصل

بيان حال ما اجاب به بعضهم عن شبهة الطفرة فى الزاوية

الاشكال بوجوه اخر سخيفة اغربها ان القطر بعد الحركة لا يبقى قطرا بل يصير وترا
فتنعدم الزاوية المفروضة بانعدام هذا الضلع المشخص لها ثم تحدث زاوية اخرى
منفرجة فليست هناك زاوية مشخصة متحركة من الحدة الى الانفراج حتى تلزم
الطفرة وليت شعرى انه لو ابدل فى تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط الشامل له
وللوتر كيف يصنع هذا المجيب فى جوابه على انه يمكن تقرير الاشكال بدون فرض
القطر اصلا بان نفرض بدله خطا عمودا على الخط المماس من خارج الدايرة
على وجه تكون نقطة التماس فصلا مشتركا بين الخطين فتحدث زاوية
بينه وبين المحيط زايدة على قدر القائمة بمقدار الزاوية الاولى فاذا اميل
الى جانب المحيط ادنى امالة مع ثبات طرفه على نقطة التماس انتقصت
بتلك الحركة عن تلك الزاوية الحادثة زاوية اعظم من الزاوية الاولى
فتحرك من الانفراج الى الحدة بدون وصولها الى قدر القائمة وهو المط
بل يمكن ان يقال كل خط مستقيم نفرض كونه قاطعا لمحيط دايرة او منحنى اخر
فى سطح مستو حتى تحدث بينهما اربع زوايا على اى قدر اتفقت ثم نفرض
حركته على اى نحو مع ثبات نقطة التقاطع الى ان تنفرج الحادة منها او تحد
المنفرجة لم يمكن تحدث بينهما قائمة ابدا وهو المط فان حدوث القائمة فى
السطوح المستوية انما هو مختص بما بين الخطين المستقيمين على ما يظهر من
تعريفها المذكور فى مصادرات المقالة الاولى من كتاب اقليدس فلو اعترض

دفع ما يمكن ان يعترض به على التقرير المذكور

على هذا الاخير بان عدم حدوث حقيقة القائمة هناك مسلم بناء على عدم
استعداد المادة المفروضة لحدوثها لما اعتبرنا من وجوب استقامة خطيها
ولكن لم لا يجوز ان يحدث بين الحواد والمنفرجات هناك ما تساويها فى القدر
وان كانت تخالفها فى الهيئة فلا تلزم الطفرة المطلوبة لا يمكن دفعه بان من اثبت
من المتاخرين زاوية مساوية للقائمة كاللارى فى شرح قادسية القوشجى
فى الهيئة انما صورها بين خطين منحنيين كنصفى دائرة على وضع خاص واما
توهم جواز حصولها بين المستقيم والمنحنى كما فيما نحن فيه فلم ينقل عن احد
بل يحكم بامتناعه صحيح الوجدان بل صريح البرهان اذ كلما فرض على
المستقيم عمود لتحدث بينهما قائمة عند نقطة تقاطعه مع المنحنى فلا يمكن
ان ينطبق لاستقامته على المنحنى بالضرورة فتحدث بينهما ايضا زاوية
البتة اما فى جهة محدبة او مقعرة فهذه الزاوية اللازمة هى قدر التفاضل
بين مقدار القائمة والزاوية المفروضة بين المستقيم الاول والمنحنى فى
جميع اوضاعهما دائما فلا يمكن تحقق زاوية مساوية للقائمة بينهما فظهر
المكرر فتامل فى مراتب ما بينا ليظهر لك اسرار المقام ويتميز عندك الحاسم
من وجوه دفع هذا الاشكال عن غيره المخفى على اكثر الاعلام ويتضح لديك
ما كان المعضل الاصلى هنا من عدم اتفاق القائلين باتصال المقادير وقبول
انقسامها الى غير النهاية فى دفع هذا الاشكال على امر مسلم متفق عليه بينهم

مع ان القائلين بالجزء يمكن لهم فى دفعه سلوك طريق مرضى لجميعهم هو عدم
تسليم صحة ما يبتنى عليه تصوير الاشكال المذكور من امكان وجود الدائرة
والخط كما هو المقرر المشهور بينهم ثم بعد التنزل عن ذلك عدم تسليم كون الزاوية
الاولى احد الحواد المذكورة بناء على ان اقل ما يمكن ان ينضاف الى الزوايا
المستقيمة الخطين الى الزاوية العظمى فى اول دفعات حركة القطر عنها هو
ما يكون بقدر جزء واحد فلا يمكن ان يكون الاولى احد من تلك الزوايا اذ لا
يتصور كونها اصغر من الجزء فما وقع من متقدميهم من التمسك بوجود هذه
الزاوية فى اثبات الجزء توهما منهم انها احد جميع الحواد مطلقا فلا تنقسم اصلا
كما نقل عنهم ابن سينا فى طبيعيات الشفا فلعله صدر عن بعض من لا حنكة له منهم
بالهندسيات غفلة عما صرح به اقليدس من انها لا تنقسم بالقسى ~~قسمة~~ انما
بالخطوط المستقيمة لا بالمنحنية ايضا فانها على اصولهم قابلة لان تنقسم بالقسى
قسمة لا الى نهاية واما ما ارتكبه بعض من متاخريهم بعد ظهور تلك
الغفلة وشيوع هذا الخبط منهم بين المحصلين كصاحب المواقف من
تجديد ذكر هذا الدليل فى جملة احتجاجات المتكلمين بدون تعرض لما فيه
من الخلل او اصلاحه ولو بنحو من التكلف فعجيب جدا واعجب منه ما
وقع من شارح الصحائف حيث لم يكتف فى ذكره بمحض النقل عنهم بل
بعد ذكر الدلائل المشهورة من الطرفين وايراد ما يتعلق بكل منها فى البين

بيان ما ثاب القائلين بالجزء وجواب الشبهة المذكورة

التنزل

ادرج ذلك في جملة دلايل اخرى اوهم انها من سوانحه التي لم يسبق اليها احد
فقد برد لو اغمضنا عن الخبط المذكور وسلمنا انها احد جميع الزوايا مطلقا
كما توهموا لكان غاية ما يلزم منه تحقق امر غير منقسم فيكون هو النقطة
او ما في حكمها فيرجع التمسك بها في هذا المقام الى استدلالهم المشهور بين
الجمهور ملخصه انها شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها
فهي الجزء وان لم تكن فلها محل غير منقسم فيحصل المطلوب فيتوجه عليه هنا
ما اورد في المشهور هناك من ان كونها ذات وضع لا يستلزم وجودها
الخارجي وعلى تقدير كونها موجودة انما تكون عرضا حالا في محله حلولا غير
سرياني فلا يلزم عدم انقسام محلها فلا يلزم وجود غير منقسم مستقل
بذاته كما هو المط مع ان شارح الصحايف اورد هناك بحثا اخر هو ان محل
النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه فلا يلزم تحقق الجزء في جسم وهو المط ولو اغمضنا
عن جميع ذلك وسلمنا ان الزاوية المذكوره لكونها احد الحواد تدل
على وجود الجزء لكان غاية ما يلزم منه الزام المنكرين لوجوده على سبيل
الجدل لا اثبات وجوده بحجة تامة باعتقادهم كيف ولو كانوا اعتقدوا
بمقتضى التوهم المذكور ان تلك الزاوية يجب ان لا تقبل الانقسام اصلا
من جهة انها احد جميع الحواد للزم عليهم بالضرورة ان يعتقدوا ايضا ان
كلما فرض من الزوايا غيرها خصوصا المستقيم الخطين يجب ان يقبل

دفع الاستدلال على وجود الجزء بالزاوية المذكورة على تقدير تسليم انها احد جميع الحواد

بيان ان غاية ما يلزم بعد الاغماض عن المرابت المذكوره الزام المنكرين لوجود الجزء بتلك الزاوية على سبيل الجدل

لانقسام من جهة انه اعظم منها وظاهر انه ينجر الى وجوب قبول تلك الزوايا
انقساما الى غير النهاية وهو خلاف اصولهم المقررة ثم كيف يمكن لهم
ان يعتقدوا ذلك بمجرد كونه مقتضى الاصول الهندسية مع ما يرى منهم
من عدم مبالاتهم بها اصلا لتوقف جلها بل كلها على امور طبيعية مخالفة
لاصولهم المتفق عليها بينهم كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح والدائرة
كما يظهر من الاصول الموضوعة المذكورة في مصادرات المقالة الاولى
من كتاب اقليدس وبمثل هذا العذر ردوا ما اورد عليهم في ابطال
الجزء من هذا القبيل كالشكل العاشر من المقالة الاولى المستلزم باعتبار
دلالته على امكان تنصيف كل خط لانقسام الجزء الوسطاني من الخط
المؤلف من اجزاء وترو كشكل العروس المستلزم باعتبار دلالته على
وجوب مساواة مربع وتر القائمة لمجموع مربعي ضلعيها لاشتمال الوتر على
اقل من الجزء اذا فرض اشتمال الضلعين على اجزاء لا يكون لمجموع مربعيها
جذر صحيح ولا يخفى ان هذا العذر منهم لا يجدي من موقع فيما انحصر سبيل
التصديق به في البراهين الهندسية واما فيما ساعد عليه الحس
والعيان ايضا فلا ينفع لهم ولذا ترى ائمة القدماء ومحققي المتاخرين
انما غلبوا عليهم من هذا الباب باوضاع اشكال استغنى فيها عن البرهان
بالحس والعيان ككون قطر المربع اطول من ضلعه وكون وتر القائمة

بيان وجه دفع القائلين بالجزء ما استدل على بطلانه بالاشكال الهندسية

بيان ان ما ساعد عليه الحس والعيان من الهندسيات غير مندفعة عن القائلين بالجزء

او المنفرجة من اضلاع المثلث اطول من كل من الباقيتين واقصر من مجموعهما
مع لزوم المساواة عليهم في الاول نفرض مربع حاصل من اتصال خطوط
متساوية موافقة في العدد لاجزاء كل منها بعضها الى بعض في العرض فان قطره
المولف من اول اجزاء الخط الاول وثاني الثاني وهكذا يجب ان يساوي عدد
اجزائه ح عدد الخطوط المساوي لعدد اجزاء كل من اضلاعه وفي الثاني
نفرض مثلث قايم الزاوية من كل من ضلعيها جزآن فلو كان الوتر ايضا جزئين
لساوى كلا من الباقيتين وان كان ثلثة ساوى مجموعهما لاشتراك ما هو
بمنزلة الفصل بينهما اذ لا يتصور الواسطة لعدم جواز الانقسام فعند الزامهم
بامثال هذه المحسوسات اضطروا الى المكابرات الغريبة والكلمات
العجيبة منها ما افاد شارح الصحايف في وجه الخلاص عن مضيق المثلث
المذكور فقال والجواب ان متصل الاجزاء يعني مفصلها موجود ذو وضع
لانه يمكن ان يشار اليه بالحس فهو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان لم
يكن فهو مسا وللجزء وان كان فاقله جزآن وح لم لا يجوز ان يكون البعض
منقسما دون البعض فجاز ان يكون عدة اجزاء الاطول مثل عدة اجزاء
الاقصر فجاز ان يكون الوتر جزئين ومع ذلك يكون اطول من كل من
الضلعين وجاز ان يكون ثلثة واقل من مجموع الضلعين ثم انه بعد هذا
التصوير ايد ذلك بوقوع نظيره في المربع المذكور كانه لا كلام فيه

ذكر ما اجاب شارح الصحايف عن بعض ما اورد عليهم لبطلان الجزء من هذا القبيل

ولاعبار

ولاعبار عليه فقال وذلك لان كل مربع من اجزاء لا تتجزى تكون عدة اجزاء
القطر كعدة اجزاء الضلع مع كون القطر اطول انتهى والحاصل انه لا مفر لهم عن
امثال الالزامات المذكورة الا ان يسندوا التفاوت المذكور الى المفاصل
واذا فتش عن حقيقة المفاصل يلجأون بالضرورة الى القول بانها خلاء كما
صرح به بعضهم فان اغمض عن عدم صلاحية الخلاء على تقدير امكانه و
وجوده لارتباط الاجزاء واتصال بعضها الى بعض يمكن ان يقال لا يخلو
من ان توسط الخلاء بين جزئين مثلا امر لازم لحصول التاليف او لا فعلى
الثاني ان قيد اجزاء المربع المفروض بعدم مداخلة خلاء فاين المفر
وعلى الاول لا بد ان يكون اللازم منه بين الجزئين قدرا معينا لا يحصل
التاليف بينهما باقل منه فان فرض القدر المذكور دون جزء او مشتملا على ما
دونه يلزم الانقسام وان فرض مثل جزء او اكثر كجزئين مثلا يكون بسبيله
سبيل الجزء فيجوز ان يفرض حصول كل من خطوط المربع من ثلثة اجزاء
ومفصلين فيكون مساويا لخمسة اجزاء او سبعة فيفرض حصول المربع من خطوط
على عدة اجزاء كل منها فيلزم في القطر ما كان يلزم قبل هذه التجشمات
بلا تفاوت كما لا يخفى ولعل هذا السياق من الكلام ههنا اوضح واتم مما اورده
ابن سينا عليهم في الشفا في مثل هذا المقام بقوله واما ان يكون هذه
الاجزاء متباينة ح اما ان يكون بينها فرج او لا يكون فان كان بينها فرج

بيان حاصل ما تمسك به القائلون بالجزء في دفع الالزامات المذكورة من وجود الفاصل

نقل عبارة عن ابن سينا في الزام القائلين بالجزء من طريق قطر المربع وضلعه

فلم يطبق الخطوط تطبيقا لا فرج فيه وقد فعل ذلك وان لم يكن بينها فرجة
فيكون بينها بينهما شى لا محالة اما جزء او فوقه او بعض جزء فان كان بعض جزء
فقد قسم الجزء وان كان جزءا بتمامه او جزئين لزم دايما ان يكون طول
القطر اما ان لا ينقص عن الضلعين معا او ينقص عن ضعف الضلعين بجزء واحد
غير محسوس ونقصان القطر عن ضعف الضلعين دايما بمقدار محسوس وقدر
كبير انتهى فتامل فى هذه العبارة فانها من مطارح الانظار ثم انه قد تبين

بيان عدم ورود الالزامات المذكورة على ذيمقراطيس ومن تبعه

من المواتب المذكورة ان ذيمقراطيس ومن تبعه امنون من المواخذة بتلك
الالزامات المذكورة من جهة عدم تعيينهم للاجزاء المولف منها الاجسام على
رايهم قدرا غير قابل للزيادة والنقصان اذ ليس معيارهم فى قدر تلك
الاجزاء الا عدم قبولها القسمة الفكية فجاز على ذلك ان يكون بعض الاجزاء
المخلوقة على وجه لا يقبل الفك اصغر وبعضها اكبر مع قبول كل منها
انقسامات وهمية وفرضية الى ما لا نهاية له فبهذا التفاوت يتيسر لهم
اصلاح كل خلل كان يوجب على القائلين بالجزء الذى لا يتجزى الاعتراف
بقبول التجزى او التشبث بالمفاصل او ما يجرى مجراهما ولا يلزم عليهم
نطابق نسب المقادير والاعداد فلا يضيق عليهم المخرج عن امثال

بيان حال ما ذهب اليه الشهرستانى بالنسبة الى الالزامات المذكورة

المعضلات التى مر ذكر بعضها واما الشهرستانى القايل فى كتاب المناهج و
البينات بان الجسم غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه ليس يقبل الا انقسامات

متناهية فان اراد بها الفكية فقط على طبق ظاهر ما نقل عن افلاطون من ان
الجسم بالتجزية ينتهى الى ان ينمحق فيعود هيولى فحكم مذهبه فى المال موافق
لراى ذيمقراطيس وان اراد انتهاء جميع انقساماتها الشاملة للوهمية والفرضية

بيان حال ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة والنظام من المتكلمين بالنسبة الى الالزامات المذكورة

ايضا كما اشتهر فهو والقائلون بالجزء سواء فى الحكم ووجه الجميع ظ فان قلت
الاحكام المذكورة كانت على تقدير المذاهب المعروفة المشهورة الدايرة
بين انفصال المقادير وتالفها من الاجزاء المتناهية فاما اذا فرض عدم
انفصالها مع كون اجزائها غير متناهية كما نقل عن انكساغوراطيس من
قدماء الفلاسفة فى حقيقة الاجسام وكما الزم على النظام من المعتزلة
لقوله باستلزام قبول الانقسام لحصول الاقسام كما يقوله جمهور المتكلمين
مع قوله بان كل جسم قابل للانقسام الى ما لا نهاية له كما يقوله جمهور الفلاسفة
فهل يكون النسبة المقدارية على هذا التقدير مطابقة مع العددية ام لا
وهل يكون المخرج من المعضلات المذكورة على هذا موافقا لطريق القائلين
بتالف الاجسام من الاجزاء التى لا تتجزى اصلا او القائلين باتصالها
وقبول انقسامها الى ما لا نهاية لها لمناسبة مع كل من المذهبين من وجه
قلنا قد ظهر مما سبق ان نسبة مقدار الى مقدار انما تكون باعتبار
امتداد واحد اذا كانا خطين وباعتبار امتدادين اذا كانا سطحين
وباعتبار امتدادات الثلثة المعبر عنها بالحجم اذا كانا جسمين فلو جوز

انتهاء كل امتداد برهانا واتفاقا من جمهور العقلاء من الفلاسفة والمليين
يجب ان تكون نسبة كل خط الى اخر وهكذا فى السطح والجسم اما متحققا فى نفس
الامر فتكون نسبة كرة الارض الى كرة السماء مثلا اى نسبة حجمه الى حجمه محفوظة
فى الواقع سواء كانتا متصلتين بحسب الخلقة او متالفتين من اجزاء تتجزى اولا
تتجزى اصلا متناهية او غير متناهية واما نسبة عدد اجزاء شى من
المقادير الى عدد اجزاء اخر منها على تقدير تركبهما من الاجزاء فانما تتصور
اذا كانت اجزاء كل منهما متناهية فلو فرضت فى احدهما او فى كل منهما
غير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما مفقودة البتة لضرورة تناهى
كل عدد فعلى القول بعدم تناهى الاجزاء تكون النسبة بين كل مقدارين
متجانسين ثابتة بدون ثبوت نسبة عددية بين اجزائهما نعم لو
الزم اهل هذا المذهب بعد تمهيد مساواة تلك الاجزاء بعضها مع
بعض لئلا يلزم امكان انقسام بعضها المستلزم لعدم فعلية جميع
الانقسامات الممكنة كما هو دابهم بجواز حصول امتداد من تالف اجزاء
معدودة والتزموه لكان يلزم عليهم ايضا ان يكون بينه وبين
امتداد اخر كذلك نسبتان متطابقتان بالاعتبارين المذكورين ثم
بمعونة ذلك يتوجه عليهم لزوم انتهاء اجزاء جميع المقادير بالاخرة اذ لو كان
هذا الخط الممتد بقدر اصبع مؤلفا من الف جزء مثلا وكان قدر الاصبع

فى الحلقوم

بيان الزام النظام بتناهى الاجزاء
من طريق النسبة بتقرير اتم وانفع
من تقرير شارح التجريد

بالنسبة الى الذراع معلوما لانعقدت اربعة متناسبة يعرف بها مبلغ
اجزاء الذراع من مبلغ اجزاء الاصبع ثم انعقدت اخرى يعرف بها مبلغ اجزاء
الفرسخ وهكذا ثم بضم بعض القوانين الغير المنكوكة فيها من الحساب والمساحة
وغيرها تنتهى الحال الى معرفة مبلغ اجزاء الفلك الاعظم بجميع ما فيها وهو
فوق المط ولعل هذا التقرير فى بيان التعميم اتم وانفع مما حمل عليه الشارح
الجديد للتجريد ما اشار اليه المحقق قدس سره فيه لالزام النظام بتناهى اجزاء
جميع الاجسام بعد ايراد النقض عليه بوجود المؤلف مما تناهى بقوله ويفتقر
فى التعميم الى التناسب حيث قال فى شرحه يعنى اذا اردنا بيان تناهى اجزاء
كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذى فيه م
البحث له حجم متناه لتناهى الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولاشك
انه يجب ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فتكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم كنسبة متناه الى متناه ونسبة
الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهى الى
المتناهى بنسبة المتناهى الى غير المتناهى هف فلا يكون شى من الاجسام
مؤلفا من اجزاء غير متناهية انتهى وبالجملة لم يلتزم النظام حذرا
من مثل هذا الالزام على ما نقل عنه جواز حصول جسم من اجزاء متناهية
اصلا متثبتا باحتمال اشتمال ما فرضنا الفه من اجزاء معدودة على اجزاء

بيان ان التزام التداخل
لا ينفع النظام

غير متناهية بعنوان تداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض غير مبال بكونه خلاف
حكم الضرورة على انه مع ذلك عند التحقيق والتفتيش ليس الا كتشبث الغريق
بالحشيش فان الداخلة منها فرضا في غيرها غير داخلة في ما فيه النزاع لظهور
ان الكلام انما هو في الاجزاء المنقسم اليها المتميز بعضها عن بعض بحسب الوضع
فلو اعترف بتناهي هذه الاجزاء لصار موافقا لسائر المتكلمين القائلين
بتركب الاجسام منها ولم يكن منه بعد ذلك دعوى ان في بطن كل جزء من
هذه الاجزاء اجزاء غير متناهية غير متميزة بالوضع الا مجازفة صرفة
لا تنفع له ولا تضر لغيره فيما هم فيه كما لا يخفى ولنا نقض ايضا عقيدته الموافقة
لجمهور الفلاسفة كما نقل عنه من عدم نهاية الانقسامات الممكنة في الجسم فانهم
لم يعنوا بتلك الانقسامات الا التفريقات الوضعية لا التحليلات الخيالية سيما
المبتنية على مثل التداخل من التحليلات العقلية كيف ولم يشك احد منهم
في استحالته الا في بعض الاعراض كالاطراف وبالجملة على ما استقر عليه مذهب
النظام على طبق مذهب بعض القدماء كما مر يجب ان لا تتحقق في المقادير
باعتبار اجزائها نسبة عددية لعدم مطابقتها على مرتبة من مراتب الاعداد
الا على نحو النسبة التي قد تتصور بين غير متناهيين باعتبار اشتمال احدهما
على عدة معلومة من امثال الاخر كما فيما بين الايام والاسبوعات والشهور
والاعوام الماضية على تقدير قدم الزمان فيجوز على هذا المذهب ان تتحقق

بيان عدم تحقق نسبة عددية بين اجزاء المقادير على فرض عدم تناهي الاجزاء

بين

بين مقدارين نسبة من النسب الصم التي لا توجد بين الاعداد فما ذكره الفاضل
الدواني في حاشية القديمة في مقام الزام النظام بتناهي اجزاء جميع الاجسام
من ان الصواب ان يقال لما كان المقداران عنده مركبين من الاجزاء التي لا
تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فتكون النسبة بينهما
عددية ولا تكون صماء وتفصيله ان التفرقة بين المقادير والاعداد انما هي
لوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقدار فاذا كانت المقادير
مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم يبق الفرق انتهى
ناش من عدم التامل فان كون الجزء الواحد عادا لهما وكون مناط الفرق
بين الاعداد والمقادير الانتهاء وعدم الانتهاء الى الواحد انما يصح على تقدير
تناهي الاجزاء المستتبع لعروض عدد خاص لهما حتى يصح ان يتبعه عروض
نسبة عددية لهما باعتبار اجزائهما واما على تقدير عدم التناهي كما هو المفروض
فليس فرق بينه وبين الجسم المتصل الا في الاتصال وكون هذا عبارة عن موجودات
مجتمعة غير متناهية بالفعل دون ذلك ومعلوم ان محض ذلك لا يصحح عروض
النسبة العددية فضلا عن عدم عروض ما لا يوافقها من النسب الصم كما
هو المطلوب فطريق دفع الاشكالات السابقة المبتنية على تطابق النسب
المقدارية والعددية ينبغي ان يكون عند القائلين بعدم تناهي الاجزاء
موافقا لطريق جمهور الفلاسفة المنكرين لتطابقهما الدافعين لها بالفرق

كلام مع الفاضل الدواني في زعمه عددية نسبة الاجزاء على تقدير عدم تناهيها

منتهية

الانفصال والا

يصحح

بيان عدم ورود اشكالات الطفرة على النظام مع عدم اخيارجية التزامها مع بيان عدم احتياجه اليه

المذكور على ان اشكالات الطفرة غير متوجهة على النظام لعدم اسخالتها عنده

على ما اشتهر منه من التشبث بها فى دفع ما اورده عليه العلاف من لزوم امتناع قطع

المسافة المتناهية فى زمان متناه ولحوق السريع البطئ بل لا امتداد لاعليها

ايضا ببعض الشبهات كما هو مذكور فى شرح المواقف وغيره اطفا لسورة قضاء

المفروضة ببطلانها مع انه على ما قيل كان لا يحتاج الى هذه المكابرة فى دفع

الايراد المذكور لامكان دفعه بتطابق المسافة والحركة والزمان كما ان مثله

مدفوع عن جمهور الفلاسفة بهذا التطابق فتامل **البحث الرابع** قد اشرنا

بيان ان حكم القوام والميل كحكم المقادير فى الانفصال والانفصال

سابقا الى ان القوام والميل من الكيفيات التى يمكن ان يجرى فى مراتبهما الممكنة

نظيرها يجرى فى الحدود المتصورة فى اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان

من النسب فيكون الغلظ والرقة فى القوام والشدة والضعف فى الميل بمنزلة

الطول والقصر فى الخط والسعة والضيق فى السطح والعظم والصغر فى الجسم و

والكثرة والقلة او ما شابهها فى الحركة والزمان والسر فى ذلك ما اطبقوا عليه

من تطابق الحركة والزمان والمسافة بحيث ينقسم كل منها بحسب انقسام الاخر

مع امكان كون تلك الكيفيات بناء على امكان وقوع الحركة فى المقولات الاربع

التى من جملتها الكيف مسافة للحركة الواقعة فيها فعلى المذهب المقرر بين الجمهور

من الفلاسفة من اتصال المقادير وما يتبعها وعدم انتهائها فى الانقسام

الى ما لا ينقسم يجب ان يكون كل فرد من القوام والميل متصلا واحدا قابلا

للقسمة

للقسمة الى المراتب الغير المتناهية كانقسام الحركة والزمان الى اجزائهما المفروضة

وعلى تقدير تالف المقادير وما ينطبق عليها من الاجزاء المفردة او ما فى حكمها

او انتهائها فى الانقسام اليها يجب ان يكون كل فرد منهما على طبق الحركة المفروضة

فيه والزمان المنطبق عليها مؤلفا من احاد غير منقسمة او منتهيا اليها

تقرير دليلى الفلاسفة على امتناع الخلاء وعلى امتناع خلو الجسم عن الميل

فالفلاسفة ومن تبعهم بناء على طريقتهم المقررة المستلزمة لان اية نسبة

فرضت بين شخصين من جنس من المذكورات يمكن ان يتحقق مثلها بين اخرين

من جنس اخر استعملوا فى كل من دليليهم المشهورين على امتناع خلاء البعد

موجودا او موهوما عن الشاغل وعلى امتناع خلو الجسم القابل للحركة القسرية

عن الميل الطبيعى المقسر مبدا المدافعة المحسوسة منه التى قد تسمى ميلا ايضا او بعتبر

مثلا نسبة فرضوا فيها قوامين او ميلين على نسبة مشابهة لما بين زمانى

حركتين مخصوصتين فقالوا على ما نقل عنهم فى تلخيص المحصل فى تقرير الدليل

الاول ان الحركة فى الخلا تقع فى زمان لا محالة وفى الماء مثلا فى زمان اطول

لكون قوام الماء معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد والتنقص

فاذا فرض جسم ادق من الماء بحيث تكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة

الزمانين وجب ان تكون الحركة فيه فى زمان مسا وللحركة فى الخلا فيكون

وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فاذن الخلا ممتنع الوجود وفى تقرير

الدليل الثانى ان الحركة مع عدم الميل تقتضى زمانا ومع ميل مفروض زمانا

اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم
تكون نسبة ميله الى الميل المفروض كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل
المفروض كان زمان حركته مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل
وعدمه واحدًا هف فاذن الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب انتهى فتصدى
جمع لدفع هذين الدليلين من جهة منع امكان التناسب المذكور بسند غريب
قال الشارح الجديد للتجريد فى بحث الخلاء لم لا يجوز ان تكون نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب
المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان
يكون لمقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية انتهى و
قال الميبدى فى بحث الميل من شرح الهداية ويمكن ان يقال نسبة مراتب الميل
بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان
الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس الخ ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان
هذا الفرق بين اجزاء الزمان ومراتب ماهيتى الكيفيتين غير ملايم لشىء من
مقررات الفلاسفة والمتكلمين لما عرفت من اطباقهم على تطابق الحركات
والازمنة والمسافات اينية او وضعية او كمية او كيفية فلا يتصور باتفاقهم اتصال
شىء منها مع انفصال الاخر حتى يمكن ان تكون النسبة بين اجزاء احدهما مقدارية
وبين اجزاء الاخر عددية نعم على التحقيق الذى تفرد به الاستاد دام ظله

كلام مع جمع منهم شارح التجريد وشارح الهداية فيما جعلوه سندا للمنع امكان ان تكون النسبة بين الزمانين او ميلين مع نسبة زمانى حركتين

فى شرح الكافى فى حقيقة ما يسمونه الحركة فى الكيف كما ستطلع عليه فى محله يمكن
توجيه هذا الفرق ولكنه غير مشعور به لهم واما ثانيا فلانه على تقدير جواز
هذا الفرق عقلا كان يكفى فى هذا المقام ذكره بعنوان الاحتمال فلا وجه لارتكاب
دعوى انه امر ثابت محكوم به كما فعلوه مع انه ليس كذلك كما اخذ الدوانى
فى قدغية الشارح الجديد بذلك فقال ان كون الثانى منه من النسب العددية
غير ظ فلا ينبغى مساقة سوق الامر المقرر ثم ما اضاف اليه الميبدى من قوله
وان كانت غير متناهية مع انه كالدعوى المذكورة فى كونه لغوا ههنا مما
ليس له معنى محصل عند التامل وقد مر قبيل هذا البحث فى بيان الزام النظام
بالتناسب وجه دفع خيال من هذا القبيل فتذكر واما ثالثا فلانه يمكن
ان يفرض زمانا الحركتين فى الدليلين على وجه تكون النسبة بينهما عددية
بان تفرض الحركة الثانية فى قوام مخصوص تكون لزمان وقوعها فيه نسبة
عددية الى زمان الحركة الاولى لضرورة عدم استحالة ذلك فح لا تخالف
النسبة بين المعاوقتين على تقدير كونها عددية فيسقط المنع المذكور لابتنائه
على هذا التخالف نعم يتوجه عليه ح منع اخر هو جواز عدم تحقق نسبة
عددية على طبق عددية اخرى عند كون احد طرفى النسبة معينا كما فيما نحن فيه
فان القوام الغليظ او الميل الشديد اذا كان خمسة اجزاء مثلا فغاية ما يتصور
فى الرقيق او الضعيف ان يكون خمسة فلو كانت النسبة بين الزمانين اصغر منها

بيان حال منع امكان تدام او ميل مع نسبة زمانين او افرضت النسبة عددية

بان يكون احدهما عشر الاخر مثلا لما يوجد مثلها بين القوامين او الميلين كما
لا يخفى ويمكن ان يحمل على هذا المنع ما قيل على الدليل الاول من انه لا تم امكان
قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملا وانما يمكن لو لم ينته القوام
في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب
قوامان على نسبة زماني الخلا والملا وعدم الانتها ممنوع انتهى ولا يخفى ان هذا
المنع يرجع في الحقيقة الى القدح في بعض اصولهم المقررة المفروغ عنها في محلها
بينهم وبين مخالفيهم كامتناع الجزء وما في حكمه فيمكن دفعه من جانبهم بالتزام
توقف اتمام الدليل على تلك الاصول استظهارا بثبوتها عندهم ومع ذلك
مدفوع ايضا اما بفرض معاوق اخر بدل القوام المذكور مما يمكن ان يجري فيه
تلك النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاوق من خصوص نوع الملا
واما ببيان عدم احتياج الدليل الى امكان توافق النسبتين اذ تقديره وجوده كاف
فيه لضرورة استحالة تساوي زمان الحركة في الخلا مع زمان الحركة في الملا المقدر
وهذا قريب مما ذكره الدواني في انموذجه على طبق ما صرح به ابن سينا ان فرض
النسبتين على الوجه المذكور ههنا بل في كثير من الطبيعيات من جملتها فرض الخطين
الغير المتناهيين على هيئة ساقي مثلث في البرهان السلمي لابطال مطلق
الغير المتناهي ولو في جهة واحدة انما هو كالفروض المستعملة في الرياضيات
في كونها مظهرة لاحوال الامور الواقعة لا ملزومة لها فكما لا يقدح في اثبات

المطالب

المطالب بها كون المفروض غير ممكن في بعض الصور كاخراج بعض اضلاع المثلث
المساوي لقطر الفلك الاعظم فرضا لاثبات بعض احكامه كذلك لا يقدح عدم
امكان بعض المفروضات التي من هذا القبيل في ساير العلوم فلا يضر فيما نحن فيه
عدم تحقق النسبتين على الوجه المذكور ومع قطع النظر عن جميع ذلك يحكم
الحدس الصائب بان المحال الذي فرعوه على فرض الخلا او الخلو المذكورين
لم ينشا من اخذ نسبة القوامين او الميلين موافقة لنسبة الزمانين سواء كانت
ممكنة او مستحيلة في الواقع فظهر من هذا المراتب ان الجواب عن الدليلين بمنع
جواز تحقق النسبتين على الوجه المذكور غير لايق بالمحصلين انما اللايق بهم
ان يفتشوا في هذا المقام عما هو مناط لزوم المحال المذكور فيهما فيجيبوا به
حتى يكون الفصل واقعا في المفصل فالصواب في الجواب عنهما ان يقال ان كلا
منهما مشتمل على فرضين متنافيين وان المحال مترتب على ذلك لا غير بيانه انه
فرض فيه اولا حصة معينة من الزمان لاصل الحركة الاولى المجردة عن مطلق
المعاوق ثم ما ينافيه من تطبيق مجموع زمان كل من الحركتين الاخيرتين على قدر
المعاوق الخارجي او الداخلي بدون افراز حصة منه لاصل الحركة فلو كان روعي
توافق الفروض الثلثة فافرز في كل منها لاصل الحركة شيء او قدر الزمان في
الجميع بازاء المعاوق فحسب لكان لا يلزم التساوي المحال بل انما كان اللازم
على الاول زيادة زمان ذي المعاوق الرقيق او الضعيف على زمان عديم

بيان جواز فرض معاوق اخر يوجد فيه النسبة المطلوبة وبيان كفاية تقدير توافق النسبتين في المطلوب وان كان محالا في الواقع

بيان ان الامر الذي لزوم المحال في الدليلين بسبب فرض توافق النسبتين وان كان محالا

تغيير با... الصواب في الجواب عن الدليلين والتعجب من عدم تفطن احد به

المعاوق بقدر ما يقتضيه معاوقته وعلى الثاني وقوع كل من الاخيرتين في زمان
مناسب لمعاوقته دون الاول الخالي عن المعاوق فرضا فظهر ان كلامي الدليلين
لاشتماله على التنافي المذكور عليل في نفسه وان المحال مترتب على ما تضمنه من
سوء التركيب فكان ملحقا بالمغالطات العامة التي تكون نسبتها الى جميع المطالب
على السوية حتى انه يمكن ان يجري في نقيض مدعاهم فيقال لو امتنع الخلا
او الخلو المذكوران لتساوي حركة ذي العائق مع عديم العائق عند فرض ثلثة
اجسام متماثلة متحركة بميول طبيعية في مسافة متساوية من ملاء متشابه يكون
احدها خاليا عن معاوق مخصوص للميل المفروض فيقطع المسافة في زمان مثلا
وثانيها مع معاوق قوي له من قاسر او كاسر لقوته او عارض للمتحرك او كيفية في
المسافة او ما يشبهها فيقطعها في زمان اكثر كساعتين مثلا وثالثها مع ضعيف
نسبته معاوقته الى معاوقة القوي كنسبة زمان الاول الى الثاني اي نصفه
فيقطعها في ساعة ايضا كالخالي عن المعاوق وهو المطلوب والعجب ان احدا من الفضلا
والاذكياء لم يتفطن في شيء من المقامين بذلك مع شدة فحصهم عما يمكن ان
يدفع به الدليلان المذكوران حتى انهم ارتكبوا في دفعها وجوها منكرة كما مر
من المعترض وكما جوزه الفخر الرازي من بلوغ الرقة والضعف في المعاوق
الخارجي والداخلي الى حد ينتفي معه اثر المعاوقة كما ينتفي تاثير القطرة من الماء
في نقر الحجر مع انه يؤثر فيه القطرات اذا تكثرت مع انه ظاهر المكابرة فان التاثير

في الجملة

في الجملة معلوم بالوجدان وان لم يكن على حد يدركه الحس والعيان وكما تشبث به
بعض المشهورين من المتاخرين في المقام الاول من احتمال استحالة الحركة في الخلاء على
تقدير تحققه مع انه بعيد عن الانظار جدا فان الملا مانع في الجملة فكيف يكون
زواله امنع وبالجملة لم يات احد بشيء ههنا الا ابو البركات البغدادي فانه رمى سهما
نحو الغرض فاعترض على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الدخل المقدر
بقولهم وليس لقائل ان يقول الحركة في الخلا او مع عدم الميل تقع لا في زمان و
الزمان متوزع على الحركات بحسب رقة القوام وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته
لان الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة قبل قطع تمامها فقال
لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الماء على الحركة
في الخلا او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل القليل والكثير
ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام او الميل مع حصة القوام
او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم في القوام
او مع الميل مساويا لزمان حركة عديمهما انتهى وهذا اعتراض سديد يرجع
الحقيقة الى منع ما اشتمل عليه دليلاهم المذكوران من جعل مجموع الزمان في الحركتين
بازاء المعاوق مستند الحكم قضية جزئية مندرجة تحت كلية ثابتة بالبرهان
مؤيدة بالاتفاق على ما حكموا بها بل بنوا عليها الدليل هي ان الحركة الاولى المفروضة
بدون المعاوق تقع في قدر من الزمان بناء على ان كل حركة تستحق لذاتها زمانا

تقرير اعتراض ابي البركات على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الدخل المقدر

بيان حال الممنوع المشهورة على كلام الدليلين

لانقسامها الى اجزاء لا يجتمع وقوع السابق منها مع وقوع المسبوق على ما هو المقرر

المحرر في محله ولكن المتفلسفة اغتنموا ما استعمل فيه من لفظ لذاتها وحملوا على

معنى ماهيتها من حيث هي هي معراة عما سواها من المشخصات حتى عن حد من السرعة والبطوء

وتغافلوا عن ان هذه اللفظة بعينها هي ما استعملوا فيما دفعوا به الدخل المقدر

ومعلوم انهم لم يريدوا بها ههنا ذلك فاشتغلوا في دفعه ببيان ان الحركة في هذه

المرتبة يمتنع ان تقتضي قدرا معينا من الزمان كما حكى عنهم المحقق الطوسي قدس سره

في تلخيص المحصل بعد ذكر الاعتراض المذكور بقوله واجيب بان الحركة يستحيل ان

توجد الا في حد ما من السرعة والبطوء وزمانا السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة

وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل ان يتعين

لها زمان فان كل زمان يتعين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وان كانت

مع حد من السرعة والبطوء وفرضت مجردة عنها هف انتهى ثم انه قدس سره في

شرح الاشارات بناء على ما اشترطه في اول الكتاب وصرح به ههنا ايضا بقوله هذا

تقرير مقاصدهم في هذا الباب اجاب عمثل ذلك عن مثله فبعد تقرير الدليل و

ذكر ما اورده الفخر الرازي من مضمون هذا الاعتراض في مقابل دليلهم بقوله الحركة

بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة تستدعي زمانا فتستجمعهما واحدة المعاوقة

وتختص باحدهما فاقدهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال

انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها فيختلف زمان الحركة بقدر

انفيا

انفيا ما يجب من ذلك اليه قال اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا

لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض

وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع

من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضنا لا مع حد منهما هف

نظر ان المعترض لو فسر قوله لذاتها او بنفسها ههنا بمعنى اخر غير ما حملوه عليه واجابوا

عنه على طبقه كذات الحركة المخصوصة على ما قيل ان كلام ابي البركات في المعتبر يشعر

بان مراده من نفس الحركة حركة ذلك الجسم بالقوة المفروضة فيه من غير اعتبار

المعاوقة اذ قرر الاعتراض اولا بان اقتضاء حركة مخصوصة باعتبار القوة المحركة

والجسم المتحرك قدرا معينا من الزمان ضروري بل اتفاقي على ما مر فتشترك

الاجسام الثلثة فيه وما زاد عليه انما هو بازاء المعاوق فاذا كان الزائد في

الثاني باعتبار المعاوق القوي ساعة يجب ان يكون في الثالث باعتبار الضعيف

الذي نصفه فرضا نصف ساعة فيكون زمان عديم المعاوق ساعة وزمان

ذي المعاوق الضعيف ساعة ونصفا فلا يتساويان لكان الجواب المذكور

غير مقابل له فلا يندفع به فلا يتم الدليل المذكور في شيء من المقامين ولقد

رتب المحقق قدس سره في شرح المقام الثاني من الاشارات بعد بيان ان الحركة

لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء وقبل

تقرير الدليل مقدمة مفصلة لتبيين وجه الاستدلال بتلك الحركات في المقامين

باب المغالطة المتنبه اليها الفلاسفة وجواب ابي البركات ووجه دفعها عنه

ذكر المقدمة المذكورة في شرح الاشارات لتبيين وجه استدلال الفلاسفة بالحركات المختلفة

فقال واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيا من الزمان والمسافة
وبسبب السرعة والبطؤ تستدعي شيا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد لا
على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيا اصلا
والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها
من السرعة والبطؤ المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبهما
ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبداها
طبيعة او قسر فتحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثمة بالملائمة
وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك
فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند
معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها
من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه
تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه
عن المتحرك اوغير خارج وهو اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء اخر اما خارج ذاته فهو الذي يسمونه المعاوق
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس
من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن
ان تقتضي شيا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطباعي فاذن

اما الذي من خارج م

يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الداخلي والخارجي ارتفاع السرعة
والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء
باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع
وجود الخلا وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل
طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه
الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف
السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء
البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة
الى المسافة فيهما على التكافي اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة
بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما
في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا
مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين اه انتهى وقد توهم الشارح
الجديد للتجريد ان ما ذكر المحقق في صدد هذه المقدمة وجه اخر في الجواب
عن الاعتراض الذي نسبه الفخر الرازي على منوال ابي البركات وان ما اتصل به
من قوله الحركة تنقسم الخ تمهيد لاتمام الجوابين فانه بعد تقرير الاعتراض
المذكور في الشرح ذكر ان المصنف مهد للجواب عنه مقدمة فذكر التمهيد

دفع توهم من الشارح الجديد في المقدمة المذكورة

ذكر ما فرعه الشارح الجديد عليها توجيه الخيالات التي صارت باعثة له على التعريض بالمحقق

المذكور ثم قال وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض بوجهين
احدهما انه لا يمكن ان يقال الحركة الخ وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن الخ فاوهم
انهما جوابان مذكوران في كلامه بعد هذا التمهيد بل اوهم ان قوله في الاول
لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الخ اشارة الى ما بينه في هذا التمهيد ولا
يخفى ان هذا كله افتراء كما يظهر على المتامل والحق الصواب ان الجواب عن
الاعتراض المذكور انما هو الثاني على طبق الاول المذكور في صدر التمهيد
المبين بما قبله مع زيادة توضيح وان التمهيد المذكور لا دخل له في اتمام شيء
منها بل انما هو للتبيين وجه الاستدلال بالحركات المذكورة وارجاع التفاوت
في الاخيرتين الى قدر المعاوق فحسب فتامل فانه ثم انه بنى على التوهم
المذكور ان معنى قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا على ما
زعمه المحقق قدس سره ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق تستدعي زمانا
وان حاصل ما اجاب قدس سره به عنه بعد التمهيد المذكور ان الحركة لا تكون
على حد ما من السرعة والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة
عنه كانت مفردة عن السرعة والبطؤ والحال انها بدون احدهما غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا من الزمان ثم افاد ان مقصد المعترض من
كلامه هذا ليس كما زعمه قدس سره بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها ه
تستدعي زمانا من غير ان يكون للمعاوق دخل في ذلك ثم بانضمام المعاوقة

اليها

بيان سقوط الخيالات المذكورة على التفصيل

اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر ثم قال وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون
الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان اخر ثم اغتر بهذه الخيالات فشرع في
التعريض بقوله والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعالما للتدقيق انه
ابطل قول المعترض بالمعنى الذي تمحله بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه
انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا انتهى ولا
يخفى ان هذه كلها ساقطة اما ما نسب الى المحقق في حمل الاعتراض على ما ذكره
وتقرير جوابه على وجه يتوقف على التمهيد المذكور فلما بينا انه قدس سره
حمل الاعتراض ههنا على ما حمله القوم عليه واجابوا على طبقه كما نقل عنهم في
تلخيص المحصل ولذا لم يزد في الجواب على ما اجابوه به وان مقصوده من التمهيد
المذكور بيان مبنى غرضهم في هذا المقام وتصوير ما استظهروا به في اثبات
هذا المرام ولو كان مشتملا على بعض من الافتراضات لا اتمام الجواب به كيف
ولو تم عنده ما ذكره في التمهيد لكان برهانا براسه على اصل المطلب في المقامين
اذ لزوم تحقق المعاوق الخارجي او الداخلي كما هو مقتضى التمهيد يكفي فيه
ويغني عن تجشم ترتيب المقدمات المذكورة في الدليل المشهور فلا ينبغي
عن مثله ان يجعل مثل ذلك من جملة ما يتوقف عليه اتمام جواب عن اعتراض
على هذا الدليل اذ يرجع حاصل الجواب ح الى ان هذا الاعتراض على هذا
الدليل غير وارد لان المطلوب ثابت بوجه اخر وهل هذا الا اعتراف بقصان

الدليل في مقام توجيه اتمامه فتامل واما ما ذكر في معنى قول المعترض فلان
حاصله ان الحركة لا يجوز ان تقع بدون المعاوق في زمان ولكن ما يقع معه
في زمان يكون ذلك الزمان بعضه بازاء نفس الحركة وبعضه بازاء المعاوق
وهذا كما ترى حينئذ غريب لا محصل له فان المعترض كيف يجوز ان يرضى في مقام
انكار لزوم المعاوق بدلالة حال الحركة الممتنع وقوعها بدون الزمان بلزوم
ثبوته لو قوعها فيه وهل هذا الا كاضغاث الاحلام ثم كيف يجمع هذا الخيال
من هذا الكلام مع مفاد ما اتصل به من قوله فنسبتهما ولاجله المعاوقة وتخصص
باحديهما نا قدتها وهل هذا الا عدم ارتباط سطر من الكلام بسطر بل اشتماله
على التدافع والتناقض في اقل من سطر واما ما ادعى من ان استدعاء الحركة
بنفسها زمانا مبنى الدليل ولا يجوز عن هو بصدد توجيهه هدمها فلانه
توهم باطل لان مبنى الدليل هو الشرطية القائلة بانه لو امكن الخلا مثلا
لامكن الحركة فيه في زمان واين هذا من ذاك وقد بنى على هذا التوهم
ما افاد في الجواب عن اصل الدليل وسماه هنا تقريرا مشروحا حاصله ان
وقوع الحركة بدون معاوقة بازاء نفسها في زمان ان امكن يكون لا محالة
بعض زمان وقوعها مع المعاوق بازاء نفس الحركة فلا يلزم التساوي
وان لم يمكن بطل الاستدلال بفرض وقوع ذلك المحال فيه فاورد عليه
المحقق الدواني ان الحركة بدون تلك المعاوقة تستحيل في الواقع لكنه يمكن

عطا تقرير

ذكر بطلان ما توهمه البعض من ان مبنى الدليل استدعاء الحركة بنفسها زمانا

ذكر ما بني على هذا التوهم من تقرير الجواب عن اصل الدليل وما يتوجه عليه

على تقدير وقوع الخلا ولا يلزم بطلان الاستدلال فتامل انتهى ثم انه
بعد تلك الايرادات منع اكثر المقدمات المذكورة في التمهيد المذكور وبسط
الكلام فيه والاشتغال هنا بتمييز ما له عما عليه تطويل بلا طايل والحق
ان المقدمات المذكورة لا تخلو عن بعض الاقناعيات كما هو عادة الفلاسفة
في بيان امثال تلك المطالب فلما نذهب ما فيها على المتامل فتامل
البحث الخامس المستعمل من تناسب نسبتي الاربعة المتناسبة في العلوم
اما بحسب الفرض كما مر في دليلي امتناع الخلا واثبات مبدا الميل واما بحسب
الواقع فلا يخفى من ان الحكم بالتناسب فيها بديهي فلا يكون من جملة
مسايل شيء من العلوم وهو ظاهر بل انما يكون من مقدمات اثبات بعض منها
كقول اهل الحساب حاصل ضرب عدد في عدد انما هو ما نسبته الى احد
المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب الاخر وخارج قسمة عدد احد على عدد
هو ما نسبته الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه او نظيره فيكون
لا محالة من جملة مسايل علم ومع ذلك قد يكون من مقدمات مسئلة اخرى
ايضا اما في ذلك العلم كما في حادي عشر ثامنة اصول اقليدس من ان
نسبة المربع الى المربع نسبة الضلع الى الضلع مثناة وكما في ثاني عشرها
من ان نسبة المكعب الى المكعب نسبة الضلع الى الضلع مثلثة فانهما مع
كونهما من جملة المسائل فيها يكونان من مقدمات اثبات كثير مما ذكر بعدهما

تنبيه لما هو المستعمل من تناسب الاربعة المتناسبة في العلوم وتوضيحه بامثلة الاقسام

كما هو شأن اكثر المسائل الهندسية واما في غير ذلك العلم من علوم اخرى
كما في الخامس عشر من الثانية عشرة من ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر
الى القطر مثلثة فانه مما يبتني عليه بعض المسائل المشهورة بين اهل الهيئة
كما يطلع عليه فامثال هذه المسائل لكونها اساسا لمطالب مهمة جديرة بان
يتامل فيها ارباب التحصيل ولقد اورد المحقق الطوسي قدس سره على هذا الاخير
بعد تحريره في كتاب اقليدس ان ما استعمل في بيانه من انه ان لم تكن نسبة
القطر الى القطر مثلثة كنسبة الكرة الى الكرة فلتكن نسبتها الى كرة اصغر او اكبر
موضع نظر لان ذلك مما لا يجب بل الواجب ان تكون كنسبتها الى مجسم اصغر
او اكبر من الكرة الثانية كما كان في نظائرها لان النسبة من عوارض
المقادير بالذات لا الاشكال العارضة للمقادير وما لم يبين امكان وجود
كرة تساوى اى مجسم يفرض لا يثبت الحكم بهذا الوجه وهذا اعظم شك
يرد على ما في كتاب اقليدس وانا ما وجدت من المهندسين من تعرض له
او حله الى الان ولم يقع لي فيه بعد ما يستحق ان يورد اللهم الا ان يبنى البيان
على بعض قواعد ابلونيوس وايراد ذلك غير لايق بهذا الموضع انتهى
ثم انه قدس سره رتب رسالة على حدة لاقامة البرهان على ذلك مبنية على
مقدمتين موقوفتين على اشكال كثيرة من هذا الكتاب وكتاب ابلونيوس
ولا يخفى ان ترتيب تلك الرسالة لاتمام هذا المطلب بهذا الوجه يستجيل

ذكر ما اورده المحقق الطوسي قدس سره على اقليدس وما يمكن ان يدفع به عن الايراد المذكور

ثمانيفر

على تقصير اقليدس ونقصان كتابه عما يحتاج اليه في اثبات هذا الشكل من الاشكال
الكثيرة المثبتة في كتاب اخر وقد سنح لي في توجيه هذا المقام وجهان مغنيان
عما تجشم قدس سره في تلك الرسالة يمكن ان يعتذر بهما عن جانب اقليدس
ويصلح باستظهارهما كتابه ارجو ان يقبل عليهما بوجوه الانصاف من اهله
احدهما انه قد مرت الاشارة الى ان المهندسين لم يتحاشوا عن ابتناء مسائلهم
على الاصول الثابتة في الطبيعيات كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح
والمستقيم والمنحنى والدايرة كما اشير به في اوايل الكتاب المذكور
فيجوز على ذلك ان يكون امكان وجود كرة تساوى اى مجسم يفرض في
هذه المسئلة مبنيا على ما هو من مقرراتهم التي لم يشك احد منهم فيها
من عدم اباء شيء من الاجسام البسيطة لذاته عن الكروية التي هي
الشكل الطبيعي له بل وجوب كونه عليها عند ارتفاع القواسر الخارجية
فان تجويز ابتناء الهندسيات على بعض من اصولهم المقررة دون بعض
تحكم ولا باس بعدم اشعار اقليدس به ههنا بخصوصه اذ كان ذلك
امرا معلوما شايعا عند جميع المهندسين وثانيهما انه يكفي ههنا توهم
الصغر والكبر للكرة الثانية بحركتها الكمية على سبيل التكاثف والتخلخل
الى اية مرتبة يحتاج اثبات المطلوب اليها مع حفظ الشكل في جميع المراتب
فلا محالة اذا لم تكن النسبة المفروضة كنسبة الاولى الى الثانية فلتكن

كنسبتها الى بعض تلك المراتب لعدم خلوها عما يطابقه لاعتبار التدريج المستلزم
لانتفاء الطفرة وباب امثال هذا التوهم غير مسدود فى شى من الهندسيات
بل المدار فى الاكثر عليها حتى انه لم يعتبر فيها امكان التحقق والفعلية فى شى
من المتوهمات بل لولم يعم المستحيلات لانقدح اكثر التعميمات المشتملة عليها
كليا تهم كحكمهم فى الشكل المامونى بتساوى الزاويتين اللتين على قاعدة
المثلث المتساوى الساقين بدون تخصيص عالم يكن كل من ساقيه مساويا
لقطر الفلك الاعظم مع ان البيان فيه مشتمل على فرض اخراج الساقين
المستحيل فى مثل هذه الصورة وقد مر شيوع اجراء مثله من المحصلين
فى غير الهندسيات ايضا كما استعملوه فى البرهان السلمى وغيره فتذكر

البحث السادس قد اشتهر بين اهل الهيئة فى بيان عدم قدح
التضاريس التى على الارض من جهة الجبال والاغوار فى كرويتها الحسية
ان نسبة اعظم الجبال اليها كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها
ذراع تقريبا ولا يخلو كلام القوم فى تقرير هذا التشابه من غموض
واغلاق مع ايجاز مخل او تطويل ممل فان الشارح الرومى للملخص
مع مبالغته فى حسن التحرير قال فى هذا المقام وذلك لانهم ذكروا ان
قطر الارض على ما وجده المتقدمون الفان وخمسمائة وخمسة واربعون
فرسخا تقريبا وان ارتفاع اعظم الجبال فرسخان وثلث فرسخ وهو خمسة

امثال

امثال النصف فرسخ تقريبا ثم بينوا ان نسبة نصف فرسخ الى قطر الارض
كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع بان قسموا عدد ضعف فراسخ القطر وهو خمسة
الاف وتسعون على عدد شعيرات الذراع وهو مائة واربعة واربعون اذ
الاصبع ست شعيرات معتدلة مضمومة بطون بعضها الى ظهور بعض فخرج
خمسة وثلثون بالتقريب ولان نسبة الخارج من القسمة الى المقسوم كنسبة
الواحد الى المقسوم عليه ابدا يكون نسبة خمسة وثلثين الى عدد ضعف الفراسخ
كنسبة الواحد الى عدد شعيرات الذراع اعنى نسبة شعيرة الى ذراع بل
تكون نسبة خمس سبع خمسة وثلثين وهو الواحد الى عدد ضعف فراسخ
القطر اعنى نسبة نصف فرسخ الى القطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة
الى ذراع فنسبة ارتفاع اعظم الجبال الذى هو خمسة امثال نصف
فرسخ الى قطر الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع وهى نسبة الواحد
الى الف وثمانية ويلزم من ذلك ان تكون نسبة كرة قطرها مقدار ذلك
الارتفاع الى كرة الارض كنسبة كرة قطرها سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها
ذراع وهى نسبة الواحد الى الف الف واربعة وعشرين الف الف ومائة
واثنين وتسعين الفا وخمسمائة واثنى عشر ويكتب بالارقام الهندسية هكذا
١٠٢٤١٩٢٥١٢ كما لا يخفى على من له دربة فى علمى الهندسة والحساب
فاذا نزلنا كلا من الجبل والسبع منزلة الكرة تكون نسبة اعظم الجبال الى كرة الارض

تقرير واضح لبيان النسبة المذكورة

كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع ولذلك وقع فى عبارة كثير
من المحققين ما يدل بظاهره على ذلك واحالوه على ما بينوا مع انهم لم يبينوا
الا تماثل النسبتين اللتين ذكرناهما اولا انتهى وهذا كما ترى فالتقرير الواضح
اللايق بهذا المطلوب ان يقال ان ارتفاع اعظم الجبال بالتتبع لا يزيد
على فرسخين وثلث فرسخ وقطر الارض على ما استنبطه جمع من مشاهير
المتقدمين والمتاخرين من قدر محيطها المعلوم لهم من مساحة قدر
درجة واحدة منه هو الفان وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا فالقطر
المذكور يزيد على الف مثل الارتفاع المذكور باكثر من مائتين واما
الذراع فهى بناء على انها عند المحدثين اربعة وعشرون اصبعا والاصبع
ست شعيرات تزيد على الف مثل سبع عرض الشعيرة باقل من عشرة
فنسبة الارتفاع الى القطر هى كنسبة السبع المذكور الى الذراع تقريبا
واصغر منها بما يقتضيه التفاوت المذكور تحقيقا وبعد فرض كل من الاقدار
المذكورة قطر الكرة وملاحظة المقدمة الثانية فى الاصول من ان نسبة
الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة يرتقى كل من النسبتين بين الكرتين
الى مثل نسبة الواحد الى الف الف الف تقريبا ولكنه على التحقيق واعتبار
التفاوت بعد التثليث يتبين ان نسبة الجبل الى الارض اصغر بكثير من
نسبة كرة سبع عرض الشعيرة الى كرة الذراع وهو فوق المطلوب هذا

ذكر ما فهمه المتاخرون من مطلوب القدماء ومن عدم قدح التضاريس فى الكروية الحسية للارض

على تقدير اخذ الذراع على راى المحدثين وقطر الارض على راى القدماء ولو اخذا
اثنان وثلثون على راى واحد او عكسا لتغيرت النسبة فان الذراع عند
القدماء اثنان وثلثون اصبعا والقطر عند المحدثين الفان ومائة واربعة وستون
فرسخا تقريبا فتصير نسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع المعروف بين القدماء
اصغر من نسبة الواحد الى الالف ونسبة ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الارض
المعتبر عند المحدثين اعظم منها ولكن امثال هذا التفاوت لا تقدح فى اصل
المطلوب كما لا يخفى وليعلم ان المطلوب من عدم قدح تلك الامور فى كرويتها
الحسية كما فهمه المتاخرون هو انها لا تخل بشكل جملتها قال صاحب الملخص فهذه
التضاريس لا تقدح فى كونها كرية الشكل كالبيضة لو الزقت بها حبات شعير
لم يقدح ذلك فى شكل جملتها انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الارض او البيضة
على الشكل الكروى او البيضى عند الحس ممنوع وكيف يمكن دعوى ذلك مع ما
يرى على كل منهما ما يخرج به الشكل عما اعتبروا فيه وعرفوه به واما ثانيا
فلان المطلوب على ذلك اوسع من ان يحتاج بيانه الى التدقيقات المذكورة
فان البيضة مثلا كما انها لا يخرج شكل جملتها عن البيضية بالزاق حبات من
الشعير بها كذلك لا يخرج عنها بالزاق حبات من الحمص بل اكبر منها بها
وهو ظاهر فيلزم بهذه النسبة ان لا يقدح فى شكل جملة الارض جبال مفروضة
على ارتفاع خمسين فرسخا بل اكثر فلا يبقى شبهة فى عدم اخلال الواقع

منها فيه فيصير البحث عن هذه المسئلة على نحو ما تجشم فيها ارباب الصناعة كيكا
جدا فلا يخفى انه يمكن حل المطلوب فى هذا المقام على ادق مما فهموا وهو ان
الجبال والوهاد الواقعة على سطح الارض غير محسوسة عادة عند الاحساس
بجملة كرة الارض على ما هى عليه فى الواقع بيانه ان رؤية الاشياء تختلف
بالقرب والبعد فيرى القريب اعظم مما هو الواقع والبعيد اصغر منه
وهو ظاهر وقد اطبق القائلون بالانطباع وبخروج الشعاع كلهم على ان
هذا الاختلاف فى رؤية المرئى بسبب القرب والبعد انما هو تابع لاختلاف
الزاوية الحاصلة عند مركز الجليدية فى راس المخروط الشعاعى بحسب التوهم
او بحسب الواقع عند انطباق قاعدته على سطح المرئى فكلما قرب المرئى
عظمت تلك الزاوية وكلما بعد صغرت وقد تقرر ايضا بين محققيهم على
ما هو مصرح به فى ملتقطات افلاطون ان رؤية الشئ على ما هو عليه
انما هى فى حالة يكون البعد بين الرائى والمرئى على قدر يقتضى ان تكون
الزاوية المذكورة قائمة فبناء على ذالك اذا فرضت الزاوية المذكورة
بالنسبة الى مرئى قائمة يجب ان يكون البعد بين راس المخروط وقاعدته
المحيطة بالمرئى بقدر نصف قطر قاعدته كما لا يخفى على من له الف بالاصول
الهندسية فلما كان قطر الارض على ما مر ازيد من الفى فرسخ بلا شبهة
لا يكون مرئية على ما هى عليه من دون الف فرسخ ومعلوم ان الجبال

والوهاد المذكورة غير محسوسة عادة عند هذا البعد من المسافة فلا يكون
لها قدر محسوس عند الارض بالمعنى الذى مهدنا وقد ظهر من تقريرنا هذا ان
بيان هذا المطلوب لا يحتاج الى اثبات تشابه نسبة اعظم الجبال الى الارض
مع نسبة سبع عرض شعيرة الى الكرة المذكورة كما تجشموه بل يكفى فيه ان يقال
ان جملة الارض لا ترى على ما هو الواقع الا فى بعد كذا ومعلوم ضرورة ان اعظم الجبال
غير محسوس من هناك فليس لها قدر محسوس عندها ومن تامل فى ساير
مطالبهم التى تقرب من هذا المطلب عرف انه على ما حملناه عليه انسب اليها
مما فهموه منه من جملتها ما حكموا بان الارض ليست بذات قدر محسوس عند
فلك المريخ وما فوقه من الافلاك بل هى كالنقطة بالنسبة اليها بناء على
عدم الفرق بحسب الحس بين السطح المار بوجه الارض الفاصل بين الظاهر
والخفى من تلك الافلاك وبين السطح المار بمركز الكل الموازى لذلك السطح
وما ذلك الا لبعد فلك المريخ وما فوقه عنا الى حد يكون حكم قدر نصف
قطر الارض الفاصل بين الافقين المذكورين هنالك عند حواسنا الحكم
قدر ارتفاع اعظم الجبال من المسافة البعيدة عنا بقدر نصف قطر الارض
ولذلك حكموا فيما لم يكن بعده عنا فى تلك المرتبة كفلك القمر بان الارض هى ذات
قدر محسوس عنده بدلالة الخسوف واختلاف المنظر وما ثبت ايضا عند
علماء الابعاد والاجرام من ان بعد مقعر فلك القمر عن مركز العالم اقل من اربعين

مثلا لنصف قطر الارض وبعد محدبه عنه قريب من ضعف ذلك شاهد على
ان كرة الارض عند فلك القمر ليست في مرتبة ما لا يحس به عند الاحساس
كيف وجرم القمر مع انه على ما ثبت عندهم اقل من ثلث جرم الارض يرى
عنده كما ترى فان قلت كون الارض محسوسة عند فلك القمر ينافي لما
اشتمل عليه ما رواه الصدوق ره في باب ذكر عظمة الله جل جلاله من كتاب
التوحيد موافقا لما روى في الروضة عن ابي عبد الله ع ثم عن رسول الله ص
في جواب سؤال زينب العطارة الحولاء عن عظمة الله عز وجل حيث انه ص
بعد ما ذكر لها ان الارض بمن عليها عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي و
هاتان بمن فيهما ومن عليهما عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي وهكذا
الى السابعة ذكر ان الارضين السبع بمن فيهن ومن عليهن على ظهر الديك
كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان الجميع على الصخرة والجميع على الحوت والجميع
عند البحر المظلم والجميع عند الهواء والجميع عند الثرى ثم الجميع عند السماء
الاولى كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان هذا كله والسماء الدنيا ومن عليها
ومن فيها عند التي فوقها من السموات كذلك وهكذا ذكر النسبة بين كل من
ساير السموات وبين جميع ما تحته ثم بين كل من البحر المكفوف وجبال البرد
والهواء التي تحار فيها القلوب وحجب النور والكرسي والعرش وبين جميع
ما ذكر قبله انتهى الحديث بمضمونه قلت لا يخفى ان يحمل النسب التي ذكرت

دفع ما توهم من المنافات بين كون الارض محسوسة عند فلك القمر وبين ما يدل عليه حديث زينب العطارة

بين هذه الموجودات في هذا الحديث على النسب المقدارية التي اعتبر مثلها بين
الحلقة والفلاة اللتين هما المشبه بهما في جميع المراتب فانه خلاف ما تدل عليه
العقول الصحيحة السليمة بعد التامل في البراهين الهندسية والحسابية التي
لا يحوم حولها الشك اصلا ولا يعتريها الشبهة قطعا ولذلك حمل الاستاد دام ظله
في شرح الروضة ما اشتمل عليها هذا الحديث من وجوه الشبه على ارتفاع ثقل
كل من تلك الموجودات عما اتصل به ولا يخفى انه يجوز ان يحمل ايضا على ان
نسبة الحكم والمصالح المرعية في خلق كل من تلك المراتب الى ما دونه فيما ذكر
بعده كنسبة مقدار الحلقة الى الفلاة ليدل على ان ما يمكننا ان نشاهده او
ندركه من اثار صنعه وعجايب حكمته في الشواهد ليس له نسبة محسوسة
الى ادنى ما هو محجوب عنا فكيف الى ما فوقه والعلم عند الله واهله **البحث
السابع** قد تقرر بين علماء الطبيعيين ان النسبة التي بين الاجسام المتخالفة
بحسب الوزن متكافية مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن
الثقيل مثلا الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس
وبعبارة اخرى ان نسبة مكان اثقل المتساويين في الوزن الى مكان اخفهما
كنسبة وزن اخف المتساويين في المكان الى وزن اثقلهما والسر فيه ان
التخالف النوعي بل الصنفي بل الشخصي بين اكثر الاجسام موجب لاختلافها
حجما ووزنا لعلة اتفاق اوضاع الاجزاء المتخللة اليها في خصوص مرتبة

تقرير ان النسبة الحجمية فيما بين الاجسام متكافية مع النسبة الوزنية فيما بينها

من كيفية التكاثف والتخلخل والاندماج والانتفاش وما يجرى مجراها وامثال
تلك الكيفيات هى العمدة فى سببية كلا الاختلافين اما الحجم فظاهر واما الوزن
فلانه امر اضافى بين ذوى حجمين متساويين وظاهر ان الالطف منهما بالاسباب
المذكورة اخف من اكثفهما بها وبالعكس وربما يعرض الاختلافان المذكوران
فى جسم واحد شخصى ايض بحسب الوقتين فان الماء المالى لحد مخصوص من اناء
قد يرتفع وقد ينزل عن الحد المذكور بسبب عروض الحرارة والبرودة المقتضيين
للتخلخل والتكاثف الموجبين لازدياد الحجم وانتقاصه كما هو مشاهد فيما هو
فى قارورة مسدودة الراس عند اختلاف الهواء المجاور لها حرارة وبرودة
فان قيل اختلاف الماء المذكور فى الحجم بحسب الوقتين معلوم بالحس واما اختلافه
فى الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه فى الحالتين على وزن واحد فيمكن ان ينقض كليتهم
المذكورة بمثل هذه الصورة لظهور حصول التفاوت فى الحجم دون الوزن قلنا
كون هذا الماء على وزن واحد فى الوقتين بمعنى عدم تغيره بالنسبة الى الخارج
لا ينافى تغيره بالنسبة الى نفسه بحسب الحالين وهو واقع هنا لظهور ان القطعة
المفروضة من المتخلخل على حجم المتكاثف اخف منه لكونه جزءا منه وهو المراد
فيما نحن فيه كما اشرنا اليه بانه اضافة بين شيئين متساويين فى الحجم كيف
ولو لم يعتبر ذلك لما كان الحجر اثقل من القطن لجواز تساويهما بل رجحان القطن
عليه عند تفاوتهما فى الحجم فظهر ان الجسمين المتخالفين يكونان عند تساويهما

دفع ما توهم من عدم التكاثف والتخلخل فى جسم واحد بحسب الوقتين

حجما متفاوتين وزنا وبالعكس الا نادرا على ما اشتهر فى النحاس والشبه مع
انهما ايض عند التحقيق لا يخلوان من تفاوت قليل غير معتبر من قلته فان
النحاس على ما نقل صاحب النهاية فى الحساب عن محققى الحكماء اثقل من الشبه بازيد
من الى مثقال فى حجم مكعب ذراع وبالجملة لما كان عظم الحجم وصغر الوزن وكذا
الصغر والثقل مسببين من علة واحدة كما عرفت تكون النسبة بين وزنى
الخفيف والثقيل المتساويين حجما مشابهة للنسبة بين حجميهما على تقدير
التساوى فى الوزن كما هو المطلوب وقد استخرج حذاق
قدماء الحكماء قدر النسبة بين اوزان انواع الفلزات وغيرها بناء
على الغالب من اصنافها واستخلاصها بضروب من الحيل لمقاصد محتاج
اليها فى صنايعهم المعدودة من فروع الطبيعيات كالكيمياء على نحو ما اشار
الى بعضها ابو نصر فى بعض قطعات المشتمل عليها منظومته الموسومة بالنصاب
فى اللغة تارة بحساب الجمل فى قوله • نه فلز مستوى الحجم راچون بركشى • اختلاف
وزن دارد هر يكى بى اشتباه • زر لكى زيبق الم اسرب دهن ارزيز حل •
فضه نداهن يكى مس وشبه مه روى ماه • وتارة بالتصريح فى قوله •
زر وى جثه هفتاد ويكدم سيماب • چل وشش است زارزير سى و
هشت شمار • ذهب صد است وسرب پنجه ونه آهن چل • برنج وس
چل وپنج است ونقره پنجه وچار • ولا يخفى انه يمكن بناء على هذه

بيان ما استخرجه الحكماء من قدر النسبة بين اوزان الفلزات عند تساوى احجامها

بيان امكان استعلام الخالص من المغشوش بالنسبة المضبوطة

الضوابط فى تلك الفلزات استعلام الخالص من المغشوش فى كل منهما سوى
المتساويين وزنا وحجما باستعلام قدر وزنه وحجمه بالنسبة الى خالصه فانه
ان وافقه فى كل منهما فهو خالص وان خالفه فى احدهما مع موافقته فى الاخر
فهو مغشوش وطريق استعلام وزنه مع خالصه فيما يمكن ان يوزن بالميزان
او القبان كما هو الشائع ظاهر واما فيما لم يمكن ذلك لمانع كالثقل الفاحش
فطريقه ان يوضع فى سفينة او شبهها ويحفظ حد انحطاطها بثقله عن سطح
الماء ثم يقاس بما يريد ان يقاس به كذلك على نحو ما روى عن امير
المومنين ع م فيما قضى به على الحدادين فى البصرة من وزن باب
من حديد اشتروه من قوم بعد نزاعهم فى قدر وزنه وطريق استعلام

بيان طريق استعلام التوافق والتخالف وزنا فى الجسمين وكذا فى حجمهما

توافق الحجم وتخالفه بين جسمين على اى شكل كانا ان يلقى احدهما فى ظرف
ويصب عليه الماء حتى يعلوه ويعلم حد ارتفاعه فيخرج ثم يلقى الاخر فان
كان ارتفاع الماء فى الحالتين على حد واحد فهما على حجم واحد والا فلا هذا
طريق تمييز الخالص من المغشوش واستعلام اصل الغش واما استعلام

بيان طريق استعلام قدر وزن الغش فى المغشوش من جسم مجهول الكمية باستعانة النسبة المحفوظة

قدر الغش فى المغشوش باستعانة هذه الضوابط فلم يصل الينا فيه شىء
من الاذكياء ولكنا قد تفطنا بطريق له فى سالف الزمان وقررناه فى فارسية
افردناها لبيانه وسميناها بالعيارية ملخصه ان ينظر اولا الى قدر تفاوت
وزن المغشوش عن خالصه فى جثة مفروضة فيحفظ ثم ينظر الى قدر تفاوت

وزن

وزن جوهرى المغشوش والمغشوش منه على تقدير خلوصهما فى هذه الجثة على
ما تقتضيه الضوابط فيحفظ ايضا ثم ينسب المحفوظ الاول الى الثانى فيكون الغش
بقدر هذه النسبة من هذه الجثة والخالص هو الباقى مثاله اذا تحقق مغشوشية
قدر من ذهب فى جثة مائة مثقال من خالصه بالحديد مثلا فخرج تسعين مثقالا
اى انتقص عن قدر خالصه بعشرة مثاقيل حفظنا العشرة ثم نظرنا الى قدر تفاوت
وزنى الذهب والحديد فى تلك الجثة فكان ستين مثقالا فلما كان نسبة العشرة
الى الستين بالسدس حكمنا بان سدس هذه الجثة هو الحديد والباقى هو
الذهب الخالص فيكون ستة مثاقيل واربعة اسداس مثقال من التسعين
المذكور حديدا والباقى ذهبا وان خرج خمسة وثمانون مثقالا نسبنا الخمسة
عشر الى الستين وحكمنا بان ربع الجثة مشغول بالحديد والباقى بالذهب فيكون

تقرير البرهان على صحة طريق الاستعلام المذكور من جهة العلم والاتقان

عشرة مثاقيل فيها حديدا وخمسة وسبعون ذهبا وعلى هذا القياس جميع
المراتب وساير الفلزات وبرهان هذا الطريق اما جهة اللم فهو ان قدر تفاوت
وزن المغشوش والمغشوش منه بالنسبة الى جثة واحدة كالستين بين وزنى
الذهب والحديد فى الجثة المفروضة هو بمنزلة المسافة بين الفلزين يعنى
ان العالى مثلا اذا انحط عن مرتبته بسبب الغش بالسافل قرب منه بقطع
بعض تلك المسافة فكلما ازداد الغش ازداد القرب بقطع الاكثر حتى انه لو
امكن بسبب كثرة الغش ان يتحد العالى مع السافل فى الحقيقة لامكن ان يقطع

جميع المسافة وبالعكس فمجموع هذه المسافة هو مقياس قدر التنزل عن الخلوص

فاذا قيس هذا القدر به بالنسبة الى قدر الغش في الجثة المفروضة كما ه

صورنا واما من جهة الاتى فهو ان قدر المغشوش لو لم يكن مساويا للقدر النسبة

المذكورة لكان اما زايدا عليه او ناقصا عنه وبطلان احتمال الزيادة و

النقصان معلوم بالسبر والتتبع فانه لو كان قدر الحديد في الصورة الاولى من

مثالنا مثلا ازيد من ستة مثاقيل واربعة اسداس مثقال او انقص منه في ضياه

تارة عشرة مثاقيل فكان شاغلا لربع الجثة المفروضة فيبقى منها لشغل الخالص

من الذهب ثلثة ارباعها وثلثة ارباع المائة خمسة وسبعون فيصير المجموع

خمسة وثمانين لا تسعين كما هو المفروض هف وتارة خمسة مثاقيل فكان

شاغلا لثمن الجثة المفروضة فيبقى منها للخالص سبعة اثمانها وسبعة اثمان

المائة سبعة وثمانون ونصف فيصير المجموع اثنين وتسعين ونصفا لا

تسعين هف وهكذا كلما يفرض من مراتب الزيادة والنقصان يستلزم

الخلف فيظهر ان قدر الغش يجب ان يكون مساويا لقدر النسبة المذكورة

حتى يوافق الغرض المذكور وايضا مطابقة القدر المذكور لتلك النسبة

مطردة في اي صورة تفرض بلا تخلف قط فيكون هو المناط في الجميع فتدبر

هذا على تقدير ان يكون خصوصية جوهر الغش معلومة بوجه اخر كما صورنا

لعدم امكان تحصيل العلم بالخصوصية من هذا المسلك لوجوه اولها امكان

بيان عدم امكان الاستعلام المذكور وصورة الجبل بخصوصية جوهر الغش

تحقق

تحقق فلزين متساويين حجما ووزنا كالنحاس والشبه فاحتمال كون الغش

من هذا ومن ذاك قايم ولا يمكن ان يتعين بهذا المسلك لابتنائه على اختلاف

الوزن والحجم وثانيها امكان مساواة فلز بسيط مع مركب من فلزين او اكثر

وزنا وحجما كالشبه مع المركب من الفضة والرصاص بالمناصفة وكالنحاس

مع المركب من الرصاص والاسرب بالثلث والثلثان فلو كان قدر من الذهب

مغشوشا بمثقال ليس من الشبه لكان موافقا لذلك القدر على تقدير كونه

مغشوشا بمثقال من الفضة ومثقال من الرصاص وكذلك لو كان بثلثة ه

مغشوشا م

مثاقيل من النحاس لكان موافقا لما كان مغشوشا بمثقال من الاسرب

ومثقالين من الرصاص فلا يمكن ان يتعين شي من الاحتمالين المتوافقين

عما يبتني على الاختلاف وثالثها امكان النقصان الخاص مثلا عن قدر

حصول م

الخالص بعلل شتى على سبيل البدلية فانه كما يجوز ان يكون نقصان

الذهب عن مائة الى تسعين او ثمانين او نقصان الفضة عن اربعة وخمسين

الى اربعين او ثلثين معللا بمداخلة قدر خاص من الحديد مقتضي لذلك

يجوز ان يكون معللا بمداخلة قدر واكثر منه من الرصاص مقتضيا لما يقتضيه

بعينه وهكذا فلا يمكن ان يدل المعلول الخاص على خصوص شي من علله

المحتملة فتامل وقس على تلك الفلزات في امكان تحقيق قدر الغش حال

غيرها من الاجسام عند معلومية نسبة بعضها الى بعض وزنا وحجما ه

اجراء طريق الاستعلام المذكور في ... انواعات من الاقباس الاخرى

كالخل واللبن والعسل والدبس والزيت والنفط من المائعات وكالشمع

والشحم والقير مما فى حكمها والحاصل ان المغشوش منه من اى جنس كانا بعد

كونهما معلومى الجوهر والنسبة وزنا وحجما يمكن ان يستخرج بمعاونة تلك ه

المعلومات قدر وزن كل منهما عن قدر مجموع حجمها على نحو ما اوضحناه فى الامثلة

السالفة ولا يخفى انه يمكن ايضا عكس ذلك بان يستخرج قدر حجم كل منهما عن

قدر مجموع وزنهما ولكن المطلوب الاصلى فى الفلزات غالبا استعلام وزنها لكونه

مضبوطا بالمثاقيل والقراريط والطساسيج ونحوها ولذا اقتصرنا فيها عليه

نعم ربما ينتفع بهذا العكس فى المائعات وما فى حكمها بناء على تعارف ه

ضبطها بالاكيال المعروفة ايضا كضبطها بالاوزان فعند معلومية وزن شئ

منها وظهور كونه مغشوشا بنوع آخر يمكن استعلام قدر الغش فيه بالنظر

الى تفاوت قدر حجمه عن حجم الخالص منه عند كونه على وزن مفروض ثم

نسبته الى قدر تفاوت الحجمين فى هذا الوزن على تقدير خلوصهما على ه

عكس ما صورناه فى الفلزات مثلا اذا عرف فى قدر معلوم الوزن

من الخل كعشرة امنان انه مغشوش بالماء ويكون التفاوت بين وزنى

خالصيهما بالنسبة الى كيل معين مضبوطا كان يكون عشرة امنان الخل

الخالص اربعة عشر من هذا الكيل وعشرة امنان الماء ستة عشر منه

فخرج خمسة عشر فينسب الواحد الذى هو قدر تفاوت هذا الخل عن

والمغشوش ه

خالصه

خالصه الى الاثنين الذى هو قدر تفاوت الخالصين بالنصف فيحكم بان

نصف هذا الوزن وهو خمسة امنان ماء ونصفه الآخر خل وعلى هذا

القياس ووجهه ظاهر مما تقدم واذا اتقنت هذا الاصل فربما ينفعك احيانا

فى غير الاجناس المذكورة كالحبوب والبزور فان الحنطة والشعير مثلا

اذا اختلطا وجهل قدر النسبة بينهما فيمكن ان يستعلم بعد رعاية الوزن

والكيل واستخراج النسبة بين خالصيهما فيهما قدر وزن كل منهما عن قدر

كيل المجموع وبالعكس على نحو ما صورنا فى غيرها فتبين من تقرير تلك

المراتب ان العلم بنسبة اوزان الاجسام الى اكيالها وبالعكس لكونه

اصلا فى استخراج احدهما من الآخر وهو مما يحتاج اليه كثيرا امر مطلوب

كثير النفع فى احوال المعاش بل فى نحو الكر من الماء والعصير من العنب

فى المسائل الشرعية ايضا لمن اراد رعاية الاحتياط فيهما وتحقيق هاتين

المسئلتين على وجه تتضح به ما اشرنا اليه يحتاج الى تصدير مقدمة

فى بيان بعض المقادير المنصوصة المبنى عليه كثير من الاحكام الشرعية

كالدرهم والمثقال الشرعيين والرطل والمد والصاع مع بعض المقادير

المضبوطة المعروفة بين الناس فى هذه الازمان فى اكثر بلاد العجم كا

كالمثقال الصيرفى والمن التبريزى وبيان نسبة بعضها الى بعض فنقول

اما الدرهم الشرعى المعتبر فى نصاب زكوة الفضة والقطع ومقدار

الديات والجزية وغيرذلك ويقال له الوزنة ايضا فهو على وزن ثمان و
واربعين شعيرة متوسطة اتفاقا **واما المثقال** الشرعي المعتبر في نصاب
ذكوة الذهب وغيره المعبر عنه بالدينار ايضا فهو على وزن ثمان وستين
شعيرة واربعة اسباع شعيرة كذلك فوزن كل درهم موافق لسبعة اعشار
دينار وبعبارة اخرى لنصف دينار وخمسه ووزن كل دينار موافق لدرهم
وثلثة اسباع درهم فيكون عشرة دراهم مساوية في الوزن لسبعة دنانير
واما الرطل المعتبر في قدر الكر من الماء وغيره فالعراقي منه ويقال له
البغدادي ايضا مقدر عند جمهور الخاصة والرافعي من العامة بمائة و ثلثين
درهما شرعيا موافقا لاحد وتسعين مثقالا شرعيا وعند جمهور العامة
والعلامة الحلي ره من الخاصة بمائة وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع
درهم موافقا لتسعين مثقالا شرعيا والمدني منه مقدر برطل ونصف
بالعراقي اتفاقا والمكي برطلين عراقيين كذلك فيجري فيهما ايضا مقتضى
الخلاف المذكور فيه **واما المد** المعتبر في قدر ماء الوضوء وبعض الكفارات
وغيرها ففي تقديره اقوال فصلناها في رسالتنا الموسومة بميزان
المقادير ازيدها قدرا واقويها مستندا ما اتفق عليه جمهور فقهائنا
رحمهم الله من انه رطلان وربع بالعراقي وبالجملة واقلها قدرا و
واضعفها سندا عندهم ما نسب الى ابن ابي نصر البزنطي ره من انه ربع رطل و

بالعراق

بالعراقي وبالجملة لا يخ قدر المد عند الامامية رضوان الله عليهم بعد ملاحظة
الاختلاف الواقع في الرطل العراقي بينهم كما مر عن احد اربعة احتمالات اولها ان
يكون مائتين واثنين وتسعين درهما شرعيا ونصف درهم هو مائتان واربعة
مثاقيل شرعية وثلثة ارباع مثقال وثانيها ان يكون مائتين وتسعة وثمانين
درهما وسبعي درهم هو مائتان واثنان ونصف مثقال وثالثها ان يكون
مائة واثنين وستين درهما ونصف درهم هو مائة وثلثة عشر مثقالا
وثلثة ارباع مثقال ورابعها ان يكون مائة وستين درهما وخمسة اسباع درهم
هو مائة واثنا عشر مثقالا ونصف مثقال فالاول موافق لقول جمهور الخاصة
في قدر الرطل العراقي والثاني لقول العلامة الحلي فيه والثالث لقول البزنطي
على تقدير موافقته في قدر الرطل مع جمهور الخاصة والرابع لقوله على تقدير
موافقته فيه للعلامة فان مذهبه في قدر هذا الرطل غير معلوم محتمل
للامرين **واما الصاع** المعتبر في زكوة الفطر وغيره فهو مقدر باربعة امداد
اتفاقا وما وقع في بعض الروايات من ان صاع النبي ص خمسة امداد محمول على
وهم الراوي او غيره من التاويلات كما اشار اليه الشيخ ره في التهذيب
ففي الصاع ايضا يجري اربعة احتمالات اولها كونه الفا ومائة وسبعين
درهما يبلغ ثمانمائة وتسعة عشر مثقالا فينتهي الى تسعة ارطال عراقية
بالمعنى الاول هو اربعة امثال المد على قول الجمهور وهو منتهى الاقوال

فى طرف الزيادة ويقابله فى طرف النقصان القول الاخير للبزنطى اى كونه ستمائة
واثنين واربعين درهما وستة اسباع درهم يبلغ اربعمائة وخمسين مثقالا
ينتهى الى خمسة ارطال بالمعنى الاخير وباقى الاحتمالات على هذا القياس
واما المثقال الصيرفى فنحن علمنا وزنا مع شعيرات متوسطة حصلناها
فى المدينة المشرفة وراعينا فى وزنه كمال الاحتياط والتدقيق يبلغ اربعا وثمانين
شعيرة مساوية للدرهم شرعى وثلثة ارباع درهم موافقة لمثقال شرعى وتسعة
اجزاء من اربعين جزءا منه وبعبارة اخرى لمثقال وخمس مثقال وثمن خمسه فيكون
تسعة واربعون مثقالا شرعيا موافقا لاربعين مثقالا صيرفيا فالاشرفى
المسكوك من الذهب الموسوم بالاشرفى المعروف فى زماننا موافق فى الوزن
للمثقال الشرعى ومع ذلك مساو لثلثة ارباع المثقال الصيرفى يستلزم ان يكون
المثقال الشرعى على وزن ثلث وستين شعيرة وهو خلاف ما اتفق عليه
كما مرّ او يكون المثقال الصيرفى على وزن احدى وتسعين شعيرة وثلثة
اسباع شعيرة وهو مع كونه خلاف ما شاهدنا عيانا كما بينا لم نسمع ان
يقول به احد وان قال البعض من وازنه بشعيرات العراق باكثر من ذلك
كما فصلناه فى ميزان المقادير فتامل فيكون قدر الرطل العراقى بهذا
المثقال الصيرفى على تفسير جمهور الخاصة يبلغ الى اربعة وسبعين
مثقالا وسبعى مثقال وعلى تفسير العلامة الى ثلثة وسبعين مثقالا

وثلثة

وثلثة وعشرين جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال ويكون قدر المد
بهذا المثقال عند جمهور الخاصة مائة وسبعة وستين مثقالا وسبع مثقال
وعند العلامة مائة وخمسة وستين مثقالا وخمسة عشر جزءا من تسعة
واربعين جزءا من مثقال وعند البزنطى على الاحتمال الاول المذهبة اثنين
وتسعين مثقالا وستة اسباع مثقال وعلى الاحتمال الاخير احدا وتسعين
مثقالا واحدا واربعين جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال فيكون
قدر الصاع بهذا المثقال فى كل مذهب اربعة امثال امثال المد فيه فينتهى
اكثر تقديراته الموافق لمذهب جمهور الخاصة الى ستمائة وثمانية وستين
مثقالا واربعة اسباع مثقال واقل تقديراته الموافق للاحتمال الاخير
من مذهب البزنطى الى ثلثمائة وسبعة وستين مثقالا وسبعة عشر جزءا
من تسعة واربعين جزءا من مثقال والباقى على هذا القياس **واما المن**
التبريزى فهو فى زماننا موافق لستمائة مثقال صيرفى فيكون بالدراهم
الشرعية الفا وخمسين درهما وبالمثاقيل الشرعية سبعمائة وخمسة وثلثين
وبالارطال العراقية على تفسير جمهور الخاصة ثمانية ارطال وجزءا من
ثلثة عشر جزءا من رطل هو خمسة مثاقيل وخمسة اسباع مثقال وعلى
تفسير العلامة ثمانية ارطال وسدس رطل هو اثنا عشر مثقالا واثنا
عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال ويكون بالمد عند جمهور الخاصة

ثلثة امداد وثلاثة وعشرين جزءا من تسعة وثلاثين جزءا من مد وعند العلامة
ثلثة امداد وسبعة عشر جزءا من سبعة وعشرين جزءا من مد وعند البزنطي
اما ستة امداد وستة اجزاء من ثلثة عشر جزءا من مد واما ستة امداد وثمانية
اجزاء من خمسة عشر جزءا من مد فيكون المن التبريزي ناقصا عن الصاع
المعتبر عند جمهور الخاصة بثمانية وستين مثقالا صيرفيا واربعة اسباع
مثقال وعن الصاع المعتبر عند العلامة باحد وستين مثقالا واحد عشر
جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال ويكون زايدا على الصاع المعتبر
عند البزنطي اما بثمانين وثمانية وعشرين مثقالا واربعة اسباع مثقال
او باثنين وثلثين مثقالا واثنين وثلثين جزءا من تسعة واربعين جزءا

واثنين صح

من مثقال والمتحصل من هذا التفصيل وبيان الاختلافات الواقعة بين
الفقهاء في بعض تلك المقادير توضيح طريق الاحتياط فيها بالنسبة الى
الاعمال المبنية عليها للمكلفين فلا يذهب عليهم بعد معرفة تلك المراتب
ان العمل في المد والصاع المعتبرين في قدر نصاب الزكوة في الغلات ينبغي
ان يكون على مقتضى الاحتمال الاخير من مذهبي البزنطي فانه اقل جميع
التقديرات فيها والاحتياط هنا الاخذ باقل ما يمكن ان يكون نصابا وفي خلاف
المد والصاع المعتبرين في الكفارات وماء الطهارة وزكوة الفطرة فان
الاخذ باكثر جميع التقديرات فيها هو طريق الاحتياط في العمل بتلك الاحكام

بيان مقتضى الاحتياط في العمل بالمد والصاع في قدر النصاب وفي قدر الكفارات وما يشبهها

فينبغي

فينبغي ان يعمل فيها على مقتضى المذهب المشهور والمنصور بين جمهور الخاصة فيهما
وقد عرفت ان الصاع في هذا المذهب يزيد على المن التبريزي بعدة مثاقيل
لا يبلغ قدرها الى عشر المن وكذا المد يزيد على ربع المن المذكور بالنسبة
المذكورة فما ذكره الشيخ البهائي رحمه الله في بحث زكوة الفطر من الجامع
العباسي في قدر الصاع من انه من وربع من بالتبريزي تخمينا افراط
في الاحتياط كما ان ما ذكره رحمه الله في شرح الحديث الخامس من كتاب
الاربعين في قدر المد المعتبر في الوضوء من انه على حسبانه لا يكاد يزيد
على ربع المن التبريزي تفريط لا يناسب المحتاط فلا تغفل ثم ليعلم
ان في هذا المقام دقيقة ينبغي التنبيه عليها هي ان المد والصاع من
جملة المقادير المذكورة كانا في الاصل مكيالين معينين بلا شبهة فقدرا
حسبما نقل اهل الضبط من المعصومين صلوات الله عليهم بما عرفت
من وزن الدراهم المعينة وشبهها صونا عما جرت العادة به من سرعة
لحوق التغيير بالاكيال بمرور الزمان ومعلوم عند اهل الخبرة ان الاعيان
المختلفة يختلف قدرها وزنا بالنسبة الى كيل معين فلا يمكن ان يكون
صاع من الماء المعتبر في الغسل موافقا في الوزن لصاع من الحنطة
او الشعير المعتبر في زكوة الفطر مثلا فلولا اتفاق كلمة الفقهاء كافة
على عدم تفاوت وزنها المعتبر عند الشارع بالنسبة الى الاعيان المذكورة

ذكر الافراط والتفريط الواقعين في تقدير الصاع والمد في الجامع العباسي والاربعين

توجيه ضبط وزن واحد لكيل المد وكذا لكيل الصاع بالنسبة الى جميع الاجناس مع ظهور الاختلاف فيها ٥

لكان الوجدان يجمع بين الروايات المختلفة المنقولة في بيان قدر وزنهما بحمل
كل منها على وزن لنوع معين من الاعيان مناسب له بان يحمل مثلا ما رواه
البزنطي لكونه اقل جميع التقديرات فيهما على وزن بعض الغلات في باب
الزكوة وما رواه جمهور الخاصة لكونه اكثر جميع التقديرات على وزن
الماء في باب الوضوء والغسل وهكذا ولكن عدم سلوك احد من الفقهاء
ههنا هذه الطريقة وافتاء كل منهم في قدر صاع الماء والغلات وكذا
مدهما بوزن معين بلا رعاية التفاوت المذكور بالنسبة الى الاعيان
المذكورة بحسب نفس الامر يقتضي ان يحمل الحال على ان الشريعة السمحة
السهلة سلام الله على مبلغها اقتضت تلك المسامحة تسهيلا على
عموم المكلفين في الاحكام المبنية عليها وتفضلا عليهم في عدم تكليفهم
بحفظ وزن خاص لهما بالنسبة الى كل من الاعيان المختلفة دفعا للحرج
المنفي عن الدين باقتضاء الحكمة الالهية وبالجملة لم يضبط بعد زمن النبي
والائمة عليهم م من ذينك المكيالين الا الوزن المنقول عنهم لهما فكلما
يقال الصاع او المد في حكم من احكام الشريعة المقدسة ينصرف
ذهن المتبعين للحقائق الشرعية الى الوزنين المخصوصين بلا رعاية
حالهما الاصلية اصلا فما تجشم بعض الفقهاء في بعض الاحكام كنصاب
الغلات فذكروا ان قدره بالكيل كذا صاعا وبالوزن كذا درهما

بيان ان بعض تجشمات المجتهدين مما لا ينتفع به احد

ثم

ثم اورد عليه اشكالا في صورة بلوغه كيلا لا وزنا للخفة او بالعكس للثقل
ثم اجتهد وافتى بان الوجوب اقرب لا فايدة فيه لاحد اصلا وذلك
مثل تجشمهم في الاجتهاد والترجيح في مثل كيفية عمل الامام عم عند ظهوره
وخروجه بالسيف في اهل البغي عليه هل يجوز له عند الظفر عليهم قسمة
اموالهم على عسكره ام لا يجوز لظهور عدم احتياج احد من الرعية ولا
الامام عم الى هذا الحكم اصلا وان كان معلوما يقينا فضلا عما كان
مستندا الى امارات ظنية هذا حال المد والصاع واما حال الرطل هل
هو ايضا في الاصل من المكاييل فقدر بالوزن المخصوص كالمد والصاع
او كان من الاوزان دائما محل تامل فظاهر ما روي في باب ما يفصل به
بين دعوى المحق والمبطل في امر الامامة من كتاب الحجة وفي باب النبيذ من
كتاب الاشربة من الكافي في اخر حديث طويل قال الراوي وقلت وكم كان
يسع الشن ماء فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك قال
فقلت بالارطال فقال نعم ارطال بمكيال العراق الحديث يدل على الاول
وظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء مع ما روي في كتاب الاحتجاج
عن ابي محمد العسكري عم في جملة احتجاجات النبي ص على اليهود في حديث
طويل ذكر في اثنائه هذه العبارة واشار الى حجر فيه قدر خمسة ارطال
وقال بايها الحجر تدحرج فتدحرج الحديث يدل على الثاني وظاهر

بيان حال اصل الرطل هل كان كيلا او وزنا

عبارة صاحب المغرب يشعر باطلاق الرطل على كل منهما قال الرطل بالفتح والكسر لغة
الذى يوزن او يكال انتهى وبعد ما فصلنا لك هذه المقدمة المشتملة على بيان
ما كان مهما من الاوزان والاكيال المحتاج اليها مع ما ادرجنا فيها من الفوائد
الجديده نشرع فى تحقيق المسئلتين الموعود بهما اما المسئلة الاولى
فاعلم ان فقهاءنا رضوان الله عليهم بعد ما اجمعوا على طهارة كل ماء بحسب
الاصل وبقائه عليها حتى يظهر خلافه وعلى نجاسة ماء المتغير بملاقاة
النجاسة قليلا او كثيرا اختلفوا فى الماء القليل الملاقى للنجاسة الغير
المتغير بها فذهب الجمهور منهم الى نجاسته ما لم يبلغ قدر كر منه بناء على
دلالة ظاهر الروايات عليها والعمدة فى هذا الباب مفهوم ما يدل منها
على ان الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شئ وذهب ابن ابي عقيل ومن تبعه
رحمهم الله الى طهارته مطلقا استظهارا باستصحاب الاصل ومعارضة الروايات
المذكوره بروايات اخر تدل على خلافها هذا على ما هو المشهور المذكور
فى المختلف وغيره من ان ابن ابي عقيل ساوى بين الماء القليل والكثير
واما الاستاد دام ظله فقد ذكر فى شرح الكافى ان الماء القليل الغير
المعلوم تغيره بالنجاسة له صورتان احديهما صورة الاحتمال والاشتباه
والاخرى صورة العلم بعدم التغير وان ابن ابي عقيل ذهب الى عدم
النجاسة فى الصورة الثانية دون الاولى فعلى ذلك لا يلزم عليه عدم

العمل

العمل بمفهوم الروايات المذكورة بناء على ان مفهوم عدم نجاسة الكر بشئ
اصلا هو نجاسة غير الكر به فى الجملة فيكفى فى رعاية مقتضاها الحكم بالنجاسة
فى الصورة الاولى فقط فلا يشمل الثانيه ويمكن ان يستدل على صحة مذهبه
على المشهور باجماع الطائفة المحقه على حقية مضمون كل ماء بل كل شئ طاهر
ما لم يعلم نجاسته مع ما هو معلوم لكل منصف من عدم حصول العلم
بنجاسة القليل الملاقى للنجاسة الغير المتغير بها بمحض ظاهر روايات
قابلة للتاويل معارضة بروايات اخر فينتظم قياس على هيئة الشكل
الاول صغراه الماء الملاقى للنجاسة الغير المتغير بها ماء غير معلوم النجاسة
لتعارض الروايات واحتمالها التاويل وكبراه كل ماء غير معلوم النجاسة
طاهر بالاجماع فينتج ان الماء المذكور طاهر وتعميم العلم ههنا على وجه
يشمل الظن او تخصيصه بغير نفس احكام الله تعالى او بما يشبهه تحكم من غير
دليل على هذا التعميم او التخصيص فقد برز بالجملة طريق ابن ابي عقيل
ومن تبعه حمل الروايات التى ظاهرها الامر بالاجتناب او النهى عن الاستعمال
بالنسبة الى الماء القليل الملاقى للنجاسة مطلقا على الاستحباب او الكراهة
جمعا بينها وبين الروايات الدالة على عدم تنجس القليل بمحض الملاقاة ويؤيده
اختلاف ما ورد فى تقدير الكر الذى لا ينجسه شئ اختلافا فاحشا فان ذلك
بل اصل الاختلاف من دلايل الاستحباب والكراهة لجواز اختلاف مراتبهما

دون الوجوب والحرمة وطريق الجمهور حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب وحرمة

الاستعمال في الصورة المذكورة وعدم الاعتماد على ظواهرها بحال لامكان

التاويل في اكثرها ورد الباقي بضعف السند وما شابهه واصلاح الاختلاف

الواقع في تقدير الكر بحسب الروايات بما يظهر في طي ذكر اختلافهم في قدره

واستناد كل منهم الى ما يدل على ما اختاره فيه وتفصيل هذا الاختلاف انه ذهب

> ذكر مذهب ابن الجنيد والقطب الراوندي في قدر الكر

ابن الجنيد بعدما وافق القوم في ان مبلغ وزنه الف ومائتا رطل كما سيجيء

الى ان تكسيره نحو مائة شبر وزعم ان حده قدر القلتين ومبلغه موافق

لكل من هذين وذهب القطب الراوندي الى انه ما بلغ مجموع ابعاده

الثلثة الى عشرة اشبار ونصف شبر حملا لما يجيء من رواية ابي بصير على

الجمع دون الضرب والتكسير كما فهمها جميع من سواه من القوم وهذان

المذهبان ماولان او متروكان عند غيرهما من اعاظم الفقهاء لعدم

موافقتهما لظاهر شيء من الروايات المضبوطة المعروفة وهذه الروايات

على قسمين قسم يدل على قدره بحسب الوزن وقسم يدل عليه بحسب

> ذكر رواية الارطال وحمل بعضهم اياها على المدني وبعضهم على العراقي

المساحة التي هي تجري مجرى الكيل اما الاول فالمعتمد عليه المعول به منها

عند جميعهم ما روى ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع

انه قال الكر الف ومائتا رطل فالشيخان وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس

رحمهم الله حملوا الرطل المذكور فيها على العراقي نظرا الى حال الراوي فان

ابن ابي

ابن ابي عمير من اهل العراق والظاهر ان بعض اصحابه الذي روى عنه ايضا

كذلك والى ما روى محمد بن مسلم عنه ع من كونه ستمائة رطل فانه لا يمكن

الجمع بين الروايتين الا بحمل الاولى على العراقي والثانية على المكي الذي ضعفه

> ما ذكره بعض من ادعى ان الاحتياط في اختيار المدني وبيان ما عارضه وتكلف الدعوى

كما مر واما السيد المرتضى وابن بابويه رحمهما الله فحملاه على الرطل المدني

نظرا الى حال الامام ع وبلده الذي هو المدينة المشرفة والى ان الاحتياط

يقتضي ان يكون العمل على ذلك وما قيل في رد هذا الاحتياط من انه لا احتياط

في الانتقال الى التيمم بمجرد ملاقاة النجاسة لذلك المقدار كما هو مذكور

في الحبل المتين موافقا لما في المختلف يمكن ان ينقض باجرائه في اصل الكر

والماء القليل الذي يعمل به ابن ابي عقيل فيستلزم ان لا يكون العمل

بالكر احوط من العمل به وهو كما ترى فالحق ان معنى كون العمل

بشيء احوط من العمل بالاخر انه مقبول عند العامل بالاخر ايضا بدون

العكس فيكون كالمتفق عليه والظاهر ان العمل به احوط من العمل بالمختلف

فيه ولا ينافي هذا الاحتياط عدم كون الانتقال بل ولا كون عدم الانتقال

الى التيمم احتياطا عند عدم تيسر العمل بالمدني وتيسر العمل بالعراقي فان

العمل مردد في الصورة الاولى بين المدني والعراقي وفي الثانية بين

العراقي والتيمم والظاهر انه يجوز ان يختلف طريق الاحتياط باختلاف

الاضافة على ان الحكم بعدم كون الانتقال الى التيمم احتياطا في الثانية

كما لا يخفى

محلتا مل واما الثاني من القسمين فالمشهور المعمول به منه روايتان احديهما
ما رواه اسمعيل بن جابر قال سالت اباعبدالله عم عن الماء الذي لا ينجسه شي
قال كر قلت وما الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار والاخرى ما رواه ابو بصير
قال سالت اباعبدالله عم عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء
ثلثة اشبار ونصف في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر
من الماء فالصدوق وباقي القميين والعلامة في المختلف وبعض المتاخرين
كالشيخ علي رحمهم الله ذهبوا الى مقتضى الرواية الاولى لقوة سندها
وتويدها بامكان الجمع بينها وبين الاخرى بحمل الزايد عليها في الاخرى على
الاستحباب واما الشيخ واكثر الفقهاء العظام قدس الله اسرارهم فذهبوا
الى مقتضى الثانية فانها وان طعن فيها بالضعف لجهالة احمد بن محمد بن يحيى
ووقف عثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير في رجال سندها لكنها اشهر
والعمل بها احوط من العمل بالاولى وذلك ظاهر واما الطعن في متنها بخلوه
عن بيان قدر العمق مع انه مشترك بين الروايتين فقد اجاب عنه الشيخ
البهائي رحمه الله في الحبل المتين بقوله وانت خبير بان الاكتفاء في المحاورات
بالمقام ودلالة سوق الكلام شائع على انه يمكن توجيهها على وجه يسلم به
من هذه ايضا باعادة الضمير في قوله عم في مثله الى ما دل عليه قوله عليه السلم
ثلثة اشبار ونصفا اي في مثل ذلك المقدار لا في مثل الماء اذ لا محصل له

وكذا

وكذا الضمير في قوله عم في عمقه اي في عمق ذلك المقدار من الارض وايضا
فالظاهر على تقدير الاغماض عن هذا التوجيه هو ان المسكوت عنه فيها انما هو
العرض واما العمق فتبين لان قوله عليه السلم في عمقه من الارض اما حال
من مثله او نعت لثلثة اشبار الذي هو بدل من مثله ولولا الحمل على هذا
لصار قوله في عمقه من الارض كلاما متهافتا وحاشاهم عن التلفظ
بمثله انتهى والاستاد دام ظله افاد في شرح الكافي في بيان معنى هذا
الحديث ان لفظة في ليست في شي من الموضعين مستعملة في المعنى
المتعارف عند اهل الحساب وهو ضرب شي في اخر كما حملها القوم عليه بل
بمعنى الظرفية والظرف اما لغو متعلق بكان او مستقر صفة متعلق لثلثة
وايضا لفظ المثل ليس بمعنى المماثلة في القدر كما توهموه بل بمعنى الصورة التي
يوصف بها الشي في نحو قولهم زيد مستراد لمثله اي مطلوب لصورته
والتمثيل بمعنى التصوير ماخوذ من هذه المادة فالمراد به ههنا سعة السطح
الظاهر من الماء المعبر عنه بالعرض في حديث اخر في مثل هذا المقام كما سيجي
بعيد هذا وايضا لفظ ثلثة اشبار في الثاني ليس بمجرور على البدلية من الضمير
كما هو المعروف بينهم بل منصوب على انه خبر ثان لكان وجر لفظ نصف في الثاني
او فيهما على اختلاف النسخ من قبيل الجر بالجوار على ما ذهبوا اليه في ابرالو
فيصير معنى الحديث في هذه الوجوه ان قدر الماء اذا كان ثلثة اشبار

ذكر روايتين في قدر الكر واختلافهم في ترجيح احديهما على الاخرى مع الاشارة الى سبب الاختلاف

نصفا

دفع الطعن في خصوص الثانية من الروايتين بخلوه عن بيان قدر العمق

نقل حمل عن الاستاد دام ظله للرواية الثانية يقرب به مفادها من مفاد الروايات الاخر في تحديد الكر بالاشبار والذراع

ونصفا في سعة سطحه الظاهر وكان ايض ثلثة اشبار ونصفا في عمقه فذلك
هو الكر وقد حمل ايض دام ظله هذا الحديث على تقدير الكر في ماء البئر المستدير
سطحه غالبا موافقا لنظيره المروي في الكافي ايض عن ابي عبد الله ع من قوله
اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار
ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها الحديث وح تقرب مساحته
من مساحة ما مر في تقدير الكر من رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع
انه ثلثة اشبار في ثلثة اشبار بناء على ما فهم القوم منه من انه تقدير ما يفرض
من الماء في مثل حوض مربع يكون عمقه ايض ثلثة اشبار فيرتفع المخالفة
الفاحشة بين مقتضى الروايتين المشهورتين ويقرب ايض في المساحة
مما روى ايض اسمعيل بن جابر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي
لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته فان قدر الذراع
شبران وحاصل ضرب اربعة اشبار في سطح ثلثة اشبار سواء فرض مربعا
او مستديرا لا يبعد فاحشا عن حاصل ضرب ما مر في الروايات السابقة
فتدبر فان قلت كيف يجوز التفاوت في مقدار الكر وان لم يكن فاحشا
لظهور ان الماء الذي ينجس ما كان اقل منه بملاقاة النجاسة يجب ان يكون
على حد معين لا يزيد عليه ولا ينقص عنه اصلا قلنا يمكن ان يوجه التفاوت
المذكور بانه يجوز ان يكون قدر الكر حقيقة اقل من جميع تلك المقادير او مطابقا

(هامش: توجيه التفاوت الواقع بين تقدير الكر بحسب تلك الروايات — بلغ)

لاقلها

لاقلها ويكون اعتبار الاكثر منه مبنيا على رعاية الفضل والاستحباب فيكون التفاوت
بحسب الروايات منوطا بحسب تفاوت مراتب الفضيلة نظير ما مر في اصل
اعتبار الكر واختلاف الاثار في قدره على مذهب ابن ابي عقيل وهذا التوجيه
ملائم لما ورد في بعض الروايات من تقديره بنحو حب من اجاب المدينة وفي
بعضها باكثر من راوية فان الظاهر من الحب والراوية انهما اقل قدرا من جميع
ما مر من الاوزان والاشبار وايض ملائم لما نقله الشهيد رحمه الله في الذكرى
عن ابن طاوس ره وجه بقوله والعلامة ابن طاوس ره ذكر وزن الماء وعدم
مناسبته بالمساحة بالاشبار ومال الى رفع النجاسة بكل ما روى وكانه
يحمل الزايد على الندب انتهى وما قال الشيخ البهائي رحمه الله في الحبل
المتين بعد ذكر ذلك انه لا يخرج في الحقيقة عن قول القميين انتهى مشعر
بان القدر المعتبر عندهم اقل من جميع الاقدار المروية فتامل وايض ملائم
لما قيل ان للكر مقادير مختلفة يكفي العمل باقلها ويفضل عليه العمل باوسطها
ويفضل عليهما العمل باكثرها ولا يجوز الانتقال الى التيمم الا عند فقدان
الجميع ولكن لا يلائم الطريقة المشهورة بين جمهور الفقهاء حيث اختار
كل منهم في تقديره قدرا خاصا من الوزن او حدا معينا من المساحة او امرا
مرددا بين وزن معين ومساحة معينة ولم يعتبرهما الا بطابقه الا على
تاويله بنحو من المطابقة فان الشيخ ره جعل الوزن الذي ذهب اليه

(هامش: بيان ملايمة هذا التوجيه لما ورد في تقدير الكر بالحب وما نسبه ولا نقله عن ابن طاوس ولا قيل ان للكر مقادير مختلفة)

(هامش: بيان ان التوجيه المذكور غير ملايم لطريقة المشهور بين الجمهور)

اصلا فى باب الكر وما اعتبره من المساحة مبنيا على مطابقته له قال رحمه الله فى
الاستبصار فى ذيل ذكر رواية الوزن بعد ذكر الروايات التى فى المساحة فلا ينافى
هذا الخبر ما ذكرناه تقدم من الاخبار لانا كنا ذكرنا فى كتابنا تهذيب الاحكام
ان العمل على هذا الخبر على ما ذكره الشيخ اى المفيد رحمه الله وحملنا ما ورد
من التحديد بالاشبار على ان يكون مطابقا لذلك بان يكون مقدارها
المقدار الذى يطابقها فكانه جعل لنا طريقان احدهما ان نعتبر الارطال
اذا كان لنا طريق اليه واذا لم يكن طريق الى ذلك اعتبرنا الاشبار لان
ذلك لا يتعذر على حال من الاحوال انتهى وظاهر العلامة والشهيد ومن
تبعهما رحمهم الله انهم جعلوا خصوص المساحة المختارة عندهم اصلا الا انهم
نزعوا اختيار العراقى فى الارطال دون المدنى على مناسبته التى فى حكم
المطابقة لما اختاروا من المساحة وظاهر الصدوق رحمه الله انه جعل
كلا من الوزن المخصوص والمساحة المخصوصة اصلا مستقلا بتخيير المكلف
فى العمل بايهما شاء اذ اختياره من الوزنين اكثرهما ومن المساحتين اقلهما
وعدم تقييده بمناسبة احدهما للاخر دليل على ذلك هذا حكاية الاقوال
والاراء مع الاشارة الى بعض ما لها وما عليها فى هذا الباب وانت اذا احطت
بها تبين لك ان قدر الكر عند من اعتبره من اعاظم الفقهاء قدس الله
اسرارهم لا يخرج عن احد اربعة احتمالات الف ومائتى رطل عراقى

او الف ومائتى رطل مدنى او سبعة وعشرين شبرا هو مكسر ثلثة فى ثلثة او اثنين
واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مكسر ثلثة ونصف فى مثلها ولما كان قدر
الرطل العراقى يختلف فيه بين العلامة وغيره من جمهور الخاصة يصير الاحتمالات
بذلك الاعتبار خمسة لا ستة كما يسبق الى بعض الاذهان من جهة سراية هذا
الخلاف الى المدنى ايضا لكونه رطلا ونصفا بالعراقى مطلقا كما سبق بناء على
ان القايل بالمدنى فى هذا الباب من جملة جمهور الخاصة فلا يحتمل المدنى عنده
الا ما يكون رطلا ونصفا بالتفسير المعتبر عندهم ثم ان المناسب لما قصدناه
من توضيح طريق الاحتياط تحويل ذلك المقادير الخمسة كلها من الارطال والاشبار
الى وزن معروف فى زماننا كالمن التبريزى والمثقال الصيرفى او رد
بعضها الى بعض اخر منها كالارطال الى الاشبار حتى يصير الجميع من قبيل
واحد وزنا او مساحة فتتبين نسبة كل واحد منها الى اخر فيتيسر للمكلف اختيار
الاحتياط فى كل حال من الاحوال فنقول بناء على ما سبق فى المقدمة من قدر
من الرطل العراقى والمدنى ونسبة كل منهما الى المثقال الصيرفى والمن التبريزى
وعلى ما ضبطناه مما الفاه فى رسالتنا الموسومة بميزان المقادير من ان ما يملأ
من الماء المتوسط فى الثقل والخفة قدر مكعب شبر من المكان يكون على وزن
اربعة امنان تبريزية وثلثمائة وستة وخمسين مثقالا صيرفيا ان قدر
الف ومائتى رطل عراقى على تفسير جمهور الخاصة فى الرطل مائة وثمانية وار بعون

منا تبريزيا وثلثمائة واثنان واربعون مثقالا صيرفيا وستة اسباع مثقال
وقدره على تفسير العلامة فيه مائة وستة واربعون منا وخمسمائة وثلثة
وستون مثقالا وثلثة عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال وقدر الف
ومائتي رطل مدني اعنى هو مائتان واثنان وعشرون منا تبريزيا وخمسمائة
واربعة عشر مثقالا صيرفيا وسبعا مثقال وقدر سبعة وعشرين شبرا مكسرا هو
مائة واربعة وعشرون منا تبريزيا واثنا عشر مثقالا صيرفيا وقدر اثنين
واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مائة وستة وتسعون منا تبريزيا
وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا صيرفيا ونصف مثقال فالاكثر قدرا من تلك
الخمسة هو الثالث الموافق لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن تبعهما
رحمهم الله في الوزن ثم يتلوه الخامس الموافق لقول الشيخ ومن وافقه رحمهم الله
في المساحة ثم يتلوه الاول الموافق لقولهم ايض في الوزن ثم يتلوه الثاني الموافق
لقول العلامة الحلي ره في الوزن ثم يتلوه الرابع الموافق لقول الصدوق
وساير القميين رحمهم الله في المساحة وهكذا النسبة عند رد الجميع الى الاشبار
ايض فان الصورة الاولى في الترتيب الاخير المرعي فيه الاكثر فالاكثر موافقة
لثمانية واربعين شبرا وكسر قريب من خمسة اتساع شبر والصورة الثانية فيه
مطابقة لاثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر والصورة الثالثة فيه موافقة
لاثنين وثلثين شبرا وكسر قريب من اربعة اتساع شبر والصورة الرابعة فيه

قربية

قربية من تمام اثنين وثلثين شبرا والصورة الخامسة فيه مطابقة لسبعة وعشرين
شبرا فاتضح بالتفاصيل المذكورة والجوابات المرتبة طريق سلوك الاحتياط
وتفاوت مراتبه ويتضح ايض لمن تامل فيها بعد التذكر لما مضى حق القول في مباحث
شريفة من هذه المسئلة غير منقحة الى الان بين القوم على وجه يرتضيه
الطبايع السليمة منها ان ما ذهب اليه ابن الجنيد على ما نقل عنه في المختلف
من ان مبلغ القلتين موافق لكل من وزن الف ومائتي رطل ومقدار مائة شبر
وهو مستلزم لتوافقهما ايض في القدر من بعيد التوهمات الوجهين الاول ان معظم
اهل اللغة ذكروا ان القلة حب عظيم معروف بالحجاز والشام وان القلتين
تسعان قدر الراوية من الماء التي تعدد حمل بعير ومن الظاهر البين ان ما يكون
بقدر حمل بعير لا يبلغ وزن الف ومائتي رطل عراقي فضلا عن المدني ثم فضلا
عن مقدار مائة شبر الثاني ان المدنية من الارطال المذكورة فضلا عن العراقية
لا تبلغ الى مبلغ خمسين شبرا فكيف يمكن ان تكون موافقة لمائة شبر هذا هو
القول الفصل هنا واما ما اورد عليه العلامة في المختلف بقوله وهذا قول
غريب لان اعتبار الارطال يقارب قول القميين ويكون مجموع اشباره تكسيرا
عندهم سبعة وعشرين وعند الشيخ اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان
شبر انتهى فيكاد يكون اغرب منه اما اولا فلحمل الارطال في كلامه على المدنية
مع ان ذكر في مسئلة اختلاف القوم في كون المراد من الارطال عراقية او مدنية

ان ابن الجنيد وسلارا اطلقا اى لم يقيدا باحديها واما ثانيا فلانه على هذا الحمل
لا وجه لقوله ايضا يقارب قول القميين فانه مشعر بتفاوت ما وهو مفقود واما ثالثا
فلان الضمير فى قوله مجموع اشباره ان كان راجعا الى قول القميين حتى يكون حاصل
الايراد انه لا يزيد قدر تلك الارطال بحسب تكسير الاشبار عندهم على قدر
سبعة وعشرين شبرا وعند الشيخ على قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر
فكيف يبلغ الى مائة ففيه ان القميين لا يقولون بمطابقة قدر ما اختاروه
فى وزن الكر لقدر ما اختاروه فى مساحته من قدر سبعة وعشرين شبرا كما
مرت الاشارة اليه وكيف يمكنهم القول بذلك مع نهاية التباين بين مقداريهما
وان الشيخ ايضا لا يقول بمطابقة قدر مختار القميين فى وزنه من الارطال
المدنية لقدر ما اختاره فى المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان
شبر وكيف يجتمع القول به منه مع حمله الارطال على العراقية على ان كلا من
القميين والشيخ لو ادعى تلك المطابقة لما ضر بابن الجنيد لابعد ابنائهما وابى
ذلك وان كان الضمير راجعا الى الكر حتى يكون حاصل الايراد ان قدر الكر بحسب
المساحة عند القميين كذا وعند الشيخ كذا فلا علاوة لتمهيد ان اعتبار الارطال
يقارب قول القميين بل لا محصل له اصلا فان نقل مذهبهما فى مساحة الكر
فى مقام رد مذهبه فيها مما لا طائل تحته وهل هذا الا مثل ان يقال فى مقام
رد قول الصدوق فى التكسير ان مجموع اشباره عند ابن الجنيد كذا وعند الشيخ كذا

وهو

وهو كما ترى **ومنها** ان ما حكى عن القطب الراوندى من تقدير الكر بما بلغ
مجموع ابعاده عشرة اشبار ونصفا بدون اعتبار الضرب والتكسير مبنى كما مر
على حمله ما وقع فى رواية ابى بصير من لفظة فى على ما يفيد معنى المعية والجمع
لا الضرب واستعمالها فى هذا المعنى وان كان واقعا فى مثل قولهم عليهم فى قدر
مسافة القصر بريد فى بريد ولكن من حملها فى هذه الرواية عليه يلزم ان
يكون قدر الكر متفاوتا بتفاوت كيفية توزيع المجموع المذكور على الابعاد
الثلثة اذ عند تساوى ابعاده يكون اكثر قدرا من ساير صوره المفروضة ومنطبقا
على القدر المشهور فى مساحته وعند اختلاف الابعاد يكون تارة موافقا للمقدار
بعض المذاهب الاخرى وزنا او مساحة وتارة واقعا فيما بين بعضها وبعض
اخر وتارة ناقصا عن الجميع فاحشا او غير فاحش وايضا يلزم ان يكون
قدر معين من الماء كما يبلغ سبعة وعشرين شبرا كرا عند كونه على بعض
الاشكال كستة اشبار فى ثلثة فى واحد ونصف وغير كر عند كونه على شكل
اخر كثلثة فى ثلثة فى ثلثة وايضا يلزم ان يكون مثلا قدر اربعين شبرا من
الماء فيما لم يبلغ مجموع ابعاده عشرة ونصفا كخمسة فى اربعة فى اثنين ناقصا
عن الكر وقدر شبر بل اقل فيما بلغ طوله وعرضه ذلك زايدا عليه وايضا
يلزم عدم انتهاء صوره المفروضة المختلفة قدرا فى جانب القلة الى حد لا يمكن
ان يفرض اقل منه كما لا يخفى على ذى دربة فى خواص المقادير ومبالغ المساحات

بيان ضعف مذهب القطب الراوندى وما يتوجه على بعض الاجلة وان شيخ البهائى فى هذا المقام

فما ذكره بعض اجلة المتاخرين ان ابعد المفروض ههنا ما لو كان كل من عرضه وعمقه
شبرا وطوله عشرة اشبار ونصفا مع كونه كما قيل محل المناقشة بان الابعاد
الثلثة في الفرض الذى ذكره زايد على عشرة ونصف كما هو المفروض غريب جدا
وايضا اعتراض الشيخ البهائى رحمه الله في الحبل المتين عليه بوجود ما هو ابعد منه
فيما كان طوله تسعة اشبار وعرضه شبرا واحدا وعمقه نصف شبر لا يخ عن
غرابة فتدبر ثم لما كان صدور مثل هذا التحديد العظيم الاختلاف عن القطب
الراوندى مستبعدا تصدى الشيخ البهائى فيه لنحو توجيه وتاويل لم يقبله
والذى يظهر ان مراده طاب ثراه ان الكر هو الذى لو تساوت ابعاده الثلثة
لكان مجموعها عشرة اشبار ونصفا وح ينطبق كلامه على المذهب المشهور
والله اعلم بحقايق الامور **ومنها** ان الشيخ ره بناء على ما ظهر مما سبق جعل
الوزن بالارطال العراقية اصلا في باب الكر ثم اختار في المساحة قدر اثنين و
اربعين شبرا وسبعة اثمان شبر لا قدر سبعة وعشرين كما اختاره الصدوق
قدس سره لكونه مطابقا للوزن المذكور دونه فلا يخفى انه لو اراد المطابقة
الحقيقية لكان ظاهر الفساد لما تبين ان التفاوت بينهما باكثر من ثمانية
واربعين منا تبريزيا ولو اراد المطابقة الحكمية الاضافية بمعنى انه اقرب
الى الوزن المذكور مما اعتبره الصدوق لكان ايضا مقدوحا بان التفاوت
بين وزن الارطال العراقية ووزن ما اعتبره الصدوق في المساحة اقل من ذلك

كلام مع الشيخ ره في زعمه موافقة الارطال العراقية للمساحة المشهورة بل ساير المساحات

فانه لا يصل الى خمسة وعشرين منا فالوجه ان يوجه بانه اراد بالمطابقة المذكورة
عدم نقصان مبلغ الاشبار المذكورة عن مبلغ الوزن الذى جعله مناطا
لمقدار الكر فان هذا في حكم المطابقة لما حينئذ يتيقن بلوغه الى قدره فلا يضر
كونه زايدا عليه وانما المضر نقصانه عنه كما في مختار الصدوق ثم لا يذهب عليك
ان هذا التوجيه انما هو ملايم لما فعله الشيخ في بعض كتبه الفقهية كالنهاية
حيث اختار في المساحة هذا القدر المعين واما ما قاله في التهذيب بعد ذكر
رواية الوزن فاما الاخبار التى رويت مما يقتضى التحديد بثلثة اشبار
والذراعين وما اشبه ذلك فليس بينها وبين ما رويناه تناقض لانه يمتنع
ان يكون ما قدره هذه الاقدار وزنه الف رطل ومائتا رطل انتهى فتوجيهه
خصوصا بالنسبة الى الروايتين التى اختارها الصدوق رحمه الله مشكل جدا والوجه ظ
تامل **ومنها** ان العلامة ره في المختلف بعد اختيار ما ذهب اليه ابن
بابويه في مساحة الكر خالفه في الوزن المعتبر عنده معللا بان الارطال
العراقية تناسب رواية الاشبار بخلاف المدنية فانها تفضل عليها
ومن المستبعد تحديد الشئ الواحد بامرين مختلفين انتهى ولا يخفى ان
هذه الطريقة انما تسلم عن الاستبعاد المذكور اذا لم تفضل الارطال
العراقية على حاصل المساحة المذكورة في القدر وقد تبين انها عنده
زايدة عليه باكثر من اثنين وعشرين منا تبريزيا فيلزم ايضا تحديد

كلام مع العلامة رحمه الله في تعليله مخالفته ابن بابويه ره في الوزن بانه يستلزم تحديد الشئ الواحد بامرين مختلفين

الشى بامرين مختلفين وان كان الاختلاف بينهما اقل من الاختلاف الواقع
بين تحديدى ابن بابويه نعم لوكان علة هذا الاختيار محض كون هذا الكر
انسب الى تلك المساحة من الوزن الذى اعتبره ابن بابويه لعدم كون التفاوت
بينهما ح فاحشا لكان له وجه ومنها ان الشهيد رحمه الله فى الذكرى بعد
ما اختار فى قدر الكر المساحة التى ذهب اليها الشيخ قدس سره حمل الارطال على
العراقية معللا بكون هذه الارطال انسب بالمساحة المذكورة من المدنية
وانت خبير بعد الاطلاع على ما مر بان تفاوت الارطال العراقية بالنسبة
الى المساحة المذكورة يزيد على ثمانية واربعين منا وتفاوت المدنية
بالنسبة اليها لا يبلغ الى ستة وعشرين منا فلا يكون انسب بها منها بل الامر
بالعكس على انه لو فرض كونهما متساويين بل كون تفاوت المدنية اكثر ايضا
لكان الانسب هو اختيارها دون العراقية بناء على زيادة تلك على المساحة
المذكورة ونقصان هذه عنها اذ اليقين بحصول النصاب الشرعى الذى مناطه
قدر المساحة المذكورة يحصل من المدنية الزائدة لا العراقية الناقصة
وان كان قدر نقصانها عنها اقل من قدر زيادتها عليها نظير ما ذكرنا
فى توجيه اختيار الشيخ رحمه الله واذا عرفت هذا ظهر عندك سقوط
ما به تفصى الشيخ البهائى ره فى حواشى رسالته الموسومة بالكرية عما يظن
من التصادم بين ما ادعى الشهيد قدس سره من كون العراقية انسب بالمساحة

كلام مع الشهيد فى توقف حمله الارطال على العراقية بعد اختياره المساحة المشهورة معللا بكونها انسب بها من المدنية

كلام مع الشيخ البهائى رحمه الله فيما تفصى به من التصادم بين دعوى كل من العلامة والشهيد رحمهما الله ان العراقية انسب الى المختار عنده من المساحة

المختار

المختار عنده وعند الجمهور وبين ما ادعى العلامة رحمه الله من كونها انسب
الى المختار عنده وعند ابن بابويه بناء على ان الارطال العراقية ان ناسبت
مذهب ابن بابويه كما قاله العلامة بعدت عن مناسبة مذهب الجمهور
بل تكون الارطال المدنية انسب به منها اذ التفاوت بين المذهبين
فى قدر المساحة قريب من التفاوت بينهما فى الوزن بقوله مراد الشهيد ان اعتبار
الرطل العراقى يناسب التقدير بالاشبار على كل من الروايتين بخلاف
الرطل المدنى فانه شديد البعد عما تقتضيه رواية القميين انتهى فتامل
ومنها ان المعلوم بالتتبع من اقوال جميع فقهائنا القائلين بنجاسة
الماء القليل بمحض ملاقاة النجاسة فى تحديد الكر سوى ابن الجنيد والقطب
الراوندى والسيد المرتضى رحمهم الله ينحصر فى ثلثة احدها المفهوم المردد بين
الارطال المدنية وما يبلغ تكسيره الى سبعة وعشرين شبرا كما ذهب اليه الصدوق
ومن تبعه وثانيها المفهوم المردد بين الارطال العراقية وما يبلغ تكسيره الى
سبعة وعشرين شبرا كما هو مذهب العلامة وثالثها المفهوم المردد بين
الارطال العراقية وما يبلغ تكسيره الى اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان
شبر كما هو المشهور المعمول به عند الشيخ واكثر الفقهاء فالماء الذى لا ينقص
قدره عما تصدق عليه الكليات الثلث جميعا يكون كرا باتفاق الكل والعمل به
مقبولا عند جميعهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقدار الاوسط من المقادير

حصر المذاهب المعمول عليها فى تقدير الكر فى ثلثة وبيان قدر متيقن الاحتياط منا وزنا ومساحة

الحسنة التي دتبناها وهو ما يكون بالوزن مائة وثمانية واربعين منا ه
وكسرا وبالمساحة اثنين وثلثين شبرا وكسرا متصف بالوصف المذكور ومصداق
للفضة المشهورة المصدرة بخبر الاعور فانه مطابق لما يصدق عليه المفهوم
الثالث الذي احد فرديه هو الارطال العراقية المعتبرة عند الجمهور الموافقة
لهذا المقدار وزايد على ما يصدق عليه المفهوم الاول والثاني بتقريب من اربعة
وعشرين منا موافق لتقريب من ستة اشبار فان احد فردي ذينك المفهومين
هو ما يبلغ تكسيره الى سبعة وعشرين موافق لمائة واربعة وعشرين منا وكسر
واما ابن الجنيد والقطب الراوندي رحمهما الله فقد عرفت حقيقة مقالتهما
واما المرتضى قدس سره فالمعلوم من مذهبه هنا ليس الا موافقته لابن
بابويه في القول بالارطال المدنية ولم ينقل منه شي في تعيين احدى المساحتين
فان كان فيه ايضا موافقا له فالحال كما ذكرنا وان كان موافقا للشيخ او متفردا
باعتبار الارطال دون شي من المساحتين يصير الاقوال المعتبرة اربعة ويكون
مصداق الجميع المقدار الثاني او الاول فتدبر وبهذه الفايدة الجليلة الجديدة
نختم الكلام في تلك المسئلة السديدة **واما المسئلة الثانية**
فاعلم ان العصير العنبي باعتبار ما يعرض له من الغليان وتوابعه يتعلق به
احكام شرعية **الحكم الاول** الحرمة اتفق فقهاؤنا رضوان الله عليهم
على تحقق الحرمة فيه بمطلق الغليان المشعر بالقلب فيما روى في الكافي

بيان منع الغليان المرتب عليه الحرمة في العصير اتفاقا

والتهذيب

والتهذيب عن حماد عن ابي عبد الله ع قال سالته عن شرب العصير قال تشرب
ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اي شي الغليان قال
القلب الحديث والمراد به على ما يظهر من كلام الشيخ وغيره هو ان يصير اسفله
اعلاه ولعله هو المقصود ايضا من النشيش فيما روى في الكافي وغيره عن ذريح
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا نش العصير وغلى حرم الحديث فان النشيش
هو صوت الماء وغيره عند الغليان فعلى ذلك يكون العطف بالواو في
الرواية للتفسير ويحتمل ان يكون المقصود من النشيش حالة مقارنة للغليان
او متقدمة عليه فيكون العطف لمحض الجمع او الترتيب للاشعار بعدم
انفكاك احدهما عن الاخر او عدم كفاية النشيش بدون الغليان وما وقع
في نسخ التهذيب من لفظة او بدل الواو هنا مؤيد لعدم الانفكاك واما ما
ضم اليه بعض الفقهاء في هذا المقام من الاشتداد بقوله اذا غلى واشتد
فان كان المراد به معنى القلب والنشيش او معنى الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان
كما قيل فضمه الى الغليان من قبيل ضم النشيش اليه في الرواية وان كان المراد به
معنى اخر يمكن ان يحصل الغليان بدونه معتبرا معه في تحقق الحرمة فلا
دليل عليه في الروايات بل انها انما تدل على استقلال مجرد الغليان في علية
الحرمة من غير اعتبار غيره فيها الا على سبيل الدلالة عليه كالقلب والنشيش
على ما مر وكاصابة النار فيما روى في الكافي والتهذيب عن عبد الله بن سنان

بيان حال الاشتداد المنضم الى الغليان في عبارة بعض الفقهاء

بيان استقلال الغليان في سببية الحرمة لكون القلب والنشيش واصابة النار دلالات عليه

عن ابي عبد الله ع قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث فان اصابة النار بعنوان التاثير كما هو المراد
من جملة اسباب الغليان فتدل عليه دلالة السبب على المسبب واما ترتب
الحرمة على اصابة النار بخصوصها كما يتوهم من ظاهر هذه الرواية
فليس بمقصود فانها بدلالة رواية حماد وغيرها من العمومات مترتبة على
الغليان سواء كان مسببا عن الاصابة المذكورة او عن غيرها وقد صرح
الشهيد الثاني في شرح اللمعة بالعموم فساوى بين كونه بالنار وغيره
وعد صاحب الوسيلة الغليان بنفسه من موجبات الحرمة فالوجه
في التخصيص المذكور اعتبار الفرد الغالب وخصوصية الغاية المذكورة
التي يتحقق بهذا السبب الخاص لا غاية الحرمة م
فان ذهاب الثلثين هو غاية الحرمة المطلقة فان ما يحرم بغليانه
بنفسه انما يكون غاية حرمته هي الخلية بدون اعتبار ذهاب الثلثين
كما ستعرف **الحكم الثاني** النجاسة ذهب ابن حمزة في الوسيلة الى
تخصيص النجاسة في العصير المذكور بصورة غليانه بنفسه لا بغيره كالنار
وظاهر ما ذهب اليه المحقق والعلامة التعميم ولكنهما اشترطا مع
الغليان الاشتداد والشهيد رحمه الله في البيان بعد ذكر نجاسة
المسكر المائع بالاصالة قال والحق بها عصير العنب اذا غلى واشتد
بمعنى الثخانة وفي الذكرى بعد نقل كلام المحقق في المعتبر ولا ينجس

ذكر ذهاب جمع من الفقهاء الى نجاسة العصير بالغليان واختلافهم في التخصيص والاشتراط والاطلاق

الا مع الاشتداد قال وكانه يرى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة
بمجرد الغليان انتهى وبعض المتاخرين عد العصير اذا غلى من النجاسات
بدون تخصيص او اشتراط فالحكم بين القائلين بنجاسته مردد بين التخصيص
والاشتراط والاطلاق ولا مستند لشيء من هذه المذاهب في الروايات
المضبوطة المعمول بها صرح به الشهيد الاول في البيان قال لم اقف على
نص في تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكر لكنه لا يسكر بمجرد غليانه واشتداده
وفي الذكرى بعد نقل قول ابن حمزة والمحقق وذكر توقف العلامة فيها
في نهايته قال ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا نص على نجاسة غير
المسكر وهو منتف هنا انتهى وكذا صرح به الشهيد الثاني في شرح الشرايع
فقال ان القول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتاخرين ومستنده غير
معلوم بل النص انما دل على التحريم انتهى اذا عرفت ذلك فلا تغفل عن
ان ما ذكره العلامة في المختلف بقوله والخمر وكل مسكر والفقاع والعصير
اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا
كالشيخ المفيد والشيخ ابي جعفر والسيد المرتضى وابي الصلاح وسلار
وابن ادريس وقال ابو علي بن ابي عقيل من اصاب ثوبه او جسده خمر
او مسكر لم يكن عليه غسلهما لان الله تعالى انما حرمهما تعبدا لا لانهما
نجسان وكذلك سبيل العصير والخل اذا اصابا الثوب والجسد وقال

نقل كلام العلامة في بيان نجاسة العصير مع ما يرد عليه من الايرادات

ابوجعفر بن بابويه لا باس بالصلوة فى ثوب اصابه خمر لان الله حرم شربها
ولم يحرم الصلوة فى ثوب اصابته مع انه حكم بنزح ماء البئر اجمع بانصباب
الخمر فيها لنا وجوه الاول الاجماع على ذلك فان السيد المرتضى قال
لا خلاف بين المسلمين فى نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذ اذ لا اعتبار بقولهم
وقال الشيخ رحمه الله الخمر نجسة بلا خلاف وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا
الفقاع بذلك وقول السيد المرتضى والشيخ حجة فى ذلك فانه اجماع منقول
بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة
اذا نقل متواترا فكذا اذا انقل احادا انتهى غريب من وجوه الاول
حكمه بنجاسة كل مسكر بدون استثناء غير المائع بالاصالة مع انه مستثنى عنه
بالاتفاق والثانى حكمه بنجاسة العصير المذكور قبل ذهاب ثلثيه مطلقا
مع انه لا خلاف فى طهارة بعض انواعه قبل ذهاب ثلثيه اذا صار
خلا كما سيجئ والثالث حكمه بها بدون اشتراط الاشتداد مع تصريحه
فى ساير كتبه والرابع نسبة القول بنجاسة الجميع الداخل فيه العصير المذكور
الى اكثر العلماء الذين عد منهم الشيخ والمرتضى رحمهما الله مع ما ترى من خلو
كلامهما الذى نقل عنهما عن ذكر العصير ومع ما مر من تصريح الشهيد رحمه الله
مع كمال تتبعه وتبحره المعلوم لكل من راى تصانيفه بعدم وقوفه على قول
بالنجاسة الا ممن عده ومع عدم ادخال احد ممن عده فى جملة العلماء

المذكورين

المذكورين والخامس دعواه الاجماع على هذا الحكم المشتمل على نجاسة
العصير المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان ما نقله عن المرتضى انما
هو فى خصوص الخمر وما نقله عن الشيخ خال عن ذكر العصير بل عن ذكر
عدم الخلاف فى غير الخمر فتامل **الحكم الثالث والرابع** الحلية والطهارة
لما كان الغليان الموجب للحرمة او النجاسة على وجهين كونه بغير النار
وكونه بالنار ومرجع كل منهما اما على صيرورته طلاء او خلا تكون الاحتمالات
العقلية اربعة ولعدم جريان العادة بصيرورته طلاء بغير النار
يكون العادية منها ثلثة الاول ان يصير خلا بدون اصابة النار وبعد
غليانه بنفسه وان كان باعداد حرارة من الهواء او الشمس الثانى
ان يصير طلاء بطبخه على النار الثالث ان يصير خلا بعد ان اصابته
النار بابقائه على حاله مدة ولا خلاف فى حلية الاول وطهارته مطلقا
ولا فى حلية الثانى وطهارته بشرط ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه واما
الثالث فصريح ما ذكره الشيخ رحمه الله فى النهاية بقوله والعصير لا
باس بشربه وبيعه ما لم يغل وحد الغليان الذى يحرم ذلك هو ان
يصير اسفله اعلاه فاذا غلى حرم شربه وبيعه الى ان يعود الى كونه خلا
واذا غلى العصير على النار لم يجز شربه الى ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه
وحد ذلك هو ان تراه حلوا او يخضب الاناء ويعلق به او يذهب

تلصارم

بيان الحكم بعد الحرمة في العصير وكذا
الطهارة بعد النجاسة على القول بالنجاسة
مع صيرورته خلا سواء كان بعد اصابة النار او بدونها

بيان حال صيرورة العصير خلا
بعد اصابة النار

من كل درهم ثلثة دوانيق ونصف وهو على النار ثم ينزل به ويترك حتى يبرد
فاذا برد فقد ذهب ثلثا وبقي ثلثه انتهى وابن حمزة في الوسيلة
بقوله فان كان عصيرا لم يحل اما غلى او لم يغل فان غلى لم يحل اما غلى من
قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه واعلاه اسفله حرم ويجب الى ان يصير خلا
بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالا طيبا وان غلى بالنار حرم حتى يذهب بالنار
نصفه ونصف سدسه ولم يجن او يخضب الانا ويعلق به ويحلو وان لم يغل
اصلا حل خلا كان او عصيرا انتهى ان لا يكون حلالا وان كان طاهرا وظاهر
المحقق حيث قال في الشرايع ويحرم العصير اذا غلى من قبل نفسه او بالنار ولا
يحل حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى والعلامة حيث قال في الارشاد
عند تعداد الاشربة المحرمة والعصير اذا غلى واشتد الا ان ينقلب خلا او
يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى وكذا في القواعد والشهيد حيث قال
في اللمعة ويحرم العصير العنبي اذا غلى حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا
انتهى وكذا في الدروس ان يكون حلالا ايضا وظاهرهما من رواية ابن
سنان وكذا ما روى في الكافي عن رجل عن ابي عبد الله ع قال سألته عن
العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ايشربه صاحبه قال اذا تغير عن
حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث مؤيدان
لقول الشيخ وابن حمزه بل قولهما مبني على حفظ ظاهرهما ولكن لا يخفى

امكان

امكان تاويلهما بنحو من التخصيص فلا ينافيان قول المحقق والعلامة والشهيد
ولعل هذا التخصيص هنا هو الظاهر المناسب لتعميم حلية كل خمر وطهارتها
بعد الحرمة والنجاسة بصيرورتها خلا فان مصير العصير مطلقا الى الخلية
انما يكون بعد الخمرية كما هو المشهود وكل خمر يحل ويطهر بصيرورتها خلا وان
كان بنحو علاج كالقاء الملح فيها على ما هو المفتى به بين الطائفة والله اعلم
بحقيقة الحال هذا هو تصوير اصول هذه المسئلة وتنقيح حقايقها وقد
بقي تحرير بعض فروعها وتوضيح دقايقها منها ان الاحكام المذكورة مخصوصة
على المشهور بالعصير العنبي قال الشهيد ره في الدروس ولا يحرم العصير من
الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل طبيخ الزبيب على الاصح لذهاب
ثلثيه بالشمس غالبا وخروجه عن مسمى العنب وحرمه بعض مشايخنا
المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين لمفهوم رواية علي بن
جعفر عن اخيه ع حيث ساله عن الزبيب يوخذ ماؤه فيطبخ حتى يذهب ثلثاه
فقال لا باس واما عصير التمر فقد احله بعض الاصحاب ما لم يسكر وفي رواية
عمار وسال الصادق ع عن الفضوح كيف يصنع به حتى يحل قال خذ ماء
التمر فاغله حتى يذهب ثلثاه انتهى وكان مراده بالنشيش هنا السكر
او ما نزل اليه الامام من الغليان او ما يقرب منه كما هو المعروف لسياق كلامه
هنا ولتصريحه بما ينافيه في اللمعة بقوله ولا يحرم من الزبيب وان غلى

بيان حال العصير الزبيبي الخ

على الاقوى ثم ان الشهيد الثانى رحمه الله فى شرحها بعد الاستدلال على هذا
الحكم بخروجه عن مسمى العنب وباصالة الحل وباستصحابه وذكر ما ذهب اليه
بعض الاصحاب من التحريم لمفهوم رواية على بن جعفر قال وسند الرواية
والمفهوم ضعيفان فالقول بالتحريم اضعف اما النجاسة فلا شبهة فى
نفيها انتهى ولا يخفى ان الفرق بين القول بالتحريم والنجاسة فى هذا المقام
بضعف الاول وعدم الشبهة فى انتفاء الثانى لا يخلو عن خفاء لتساوى
مفهوم الرواية بالنسبة اليهما وكان الوجه فيه ما مر من عدم النص على
نجاسة العصير مطلقا وعدم القول بها الا من جمع معدودين وهم لا يقولون
هنا لا بالتحريم ولا بالنجاسة فيكون عدم النجاسة ههنا اتفاقيا وايضا
لا يخفى ان كل ما استدل به على عدم تحريم عصير الزبيب سوى ذهاب ثلثيه
بالشمس جار فى عصير التمر ايضا والاخيران منها موجهان ولكن عسكهم بالاول
اعنى خروجه عن مسمى العنب مشعر بوقوع تقييد العصير بالعنبى فيما يدل على
حرمته بالغليان والحال ان الروايات المشهورة فى هذا الباب خالية
عن هذا القيد فلو عسك القايل باستواء الزبيب والتمر للعنب فى ذلك
بتلك العمومات لما يخلو عن قوة ثم ان الشهيد رحمه الله كانه مايل على
ما نقيم من كلامه الى الحاق التمر بالعنب دون الزبيب ولعل الوجه فيه
الفرق بينهما من وجهين ذهاب ثلثى الزبيب بالشمس دون التمر وتفاوت

دلالة

توجيه الفرق المذكور فى كلام الشهيد الثانى ره بين تحريم عصير الزبيب ونجاسته بضعف الاول وعدم الشبهة فى انتفاء الثانى

كلام مع الشهيدين رحمهما الله فى استدلالهما على عدم حرمة العصير الزبيبى بخروجه عن مسمى العنب ٥

توجيه ما مال اليه الشهيد الاول ره من الحاق التمر بالعنب دون الزبيب

دلالة الروايتين بحسب الضعف والقوة فتدبر ومنها ان ذهاب الثلثين فى
العصير الخالص محلل بلا شبهة كما مر فهل يكفى فى الممزوج بغيره ايضا ذلك ام لا
فقد روى فى الكافى والتهذيب عن عقبة بن خالد عن ابى عبد الله عليه السلم
فى رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء
ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقى منه عشرة ارطال ايصلح شرب
تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال الحديث فاكتفى عم
فى الجواب عن السؤال المذكور بذكر ما هو القاعدة الكلية فى هذا الباب
وسلوك هذا الطريق من الجواب غالبا انما هو لاحد امرين اما الظهور اندراج
الصورة المسؤل عنها فى موضوع تلك القاعدة كما اذا سئل عن حال المشكوك
فى نجاسته فاجيب بان كل شئ طاهر ما لم يعلم نجاسته واما الظهور عدم
اندراجها فيه كما اذا سئل عن حال الماء القليل الملاقى للنجاسة فاجيب
بان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا فعلى الاول يكون حاصل الجواب فيما
نحن فيه كفاية هذا الطبخ فى حليته وعلى الثانى عدم الكفاية وقد حمله
الاستاد دام ظله فى شرح الكافى على الاول معللا بذهاب الثلثين
فى تلك الصورة عن كل من الممزوج والممزوج منه ولا يخفى امكان حمله
على الثانى ايضا معللا بظهور ان الذاهب من الماء فيها للطافته اكثر من
الذاهب من العصير مع ان مفاد القاعدة الكلية على طبق الروايات الاخر

بيان حال العصير الممزوج بغيره عند ذهاب ثلثى المجموع

كما روى في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع ان العصير اذا
طبخ حتى يذهب ثلثاه فهو حلال الحديث ان المعيار ههنا ذهاب ثلثي
العصير فان الظاهر كون الموصول في قوله ع هنا ما طبخ على الثلث عبارة
عنه لا عن كل شئ او كل مائع كما لا يخفى **ومنها** ان الشيخ ره في النهاية في كلامه
الذى نقلنا عنه ذكر لذهاب ثلثي العصير الذى هو مناط الحلية ثلث علامات
الاولى صيرورته حلوا والثانية خضبه الاناء وعلوقه به والثالثة ذهاب
ثلثه دوانيق ونصف منه عند كونه على النار اما الاخيرتان فمذكورتان
في رواية عمر بن يزيد وعبد الله بن سنان روى في التهذيب عن عمر قال قال
ابو عبد الله ع اذا كان يخضب الاناء فاشربه وعن عبد الله عن ابي عبد الله ع
قال العصير اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد
فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه واما الاولى فهي مذكورة في رواية معوية بن
وهب قال سألت ابا عبد الله ع عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء
وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه فاشربه فان ظاهرها وان كان
في بادى النظر الدلالة على كون الحلاوة علامة مستقلة لانضمامها الى غيرها
ولكن النظر الدقيق بقرينة ما مر من رواية عمر بن يزيد وما روى في التهذيب
ايضا عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل
المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرفه

ويبقى ثلثه م

بيان ان الكلام حلاوة العصير وخضبه الاناء وذهاب ثلثه دوانيق ونصف منه عند كونه على النار علامة مستقلة لذهاب ثلثيه

انه يشربه

انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن
لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا على
الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه قال نعم الحديث من حيث انهما
دالتان على استقلال كل ما ضم الى الحلاوة في هذه الرواية يحكم بانه يجب
ان يكون المراد فيها ان كلا من الحلاوة والخضب وقول صاحبه بذهاب ثلثيه
اذا لم يكن من المستحلين لما لم يذهب ثلثاه كما هو المراد بقرينة روايته
معوية علامة مستقلة عطف بعضها على بعض فانها لو لم تحمل على ذلك
لكانت تحمل اما على المجموع علامة واحدة فتنافي الروايتين واما على ان
بعضها علامة مستقلة دون بعضها فيتشوش نظم الكلام ولا يليق ذلك بشأنهم
عليهم الصلوة والسلام ثم ان ابن حمزة رحمه الله في عبارته التي مر نقلها من
الوسيلة اقتصر عن ذكر ذهاب الثلثين الذى هو المناط الحقيقي بذكر ذهاب
النصف ونصف السدس اعتمادا على ما ذكره بقوله حتى يذهب بالنار وجعل
ايضا مجموع الخضب والحلاوة علامة واحدة فورد بينها وبين المذكور ه
ولا يخفى ما فيهما اما الثاني فلما عرفت واما الاول فلانه قاصر عن المراد
فان ما يذهب منه بعد ما ينزل او يترك حتى يبرد يكون ايضا ذاهبا بالنار
نعم لو كان قيدا قيده الشيخ ره بقوله وهو على النار لكان مفيدا
للمطلوب فالاحسن ما فعله الشيخ من التفصيل والبيان فتذكر **ومنها**

كلام مع ابن حمزة في اقتصاره على ذكر ذهاب النصف ونصف السدس وجعله مجموع الحلاوة والخضب علامة واحدة ه

الذهاب

بيان تقدم ذهاب ثلثي العصير بحسب الحجم على ذهابهما بحسب الوزن

انه يمكن في تقدير كل من المائعات اعتبار كل من الوزن والكيل ومعلوم ان نسبة
الذاهب الى الباقي في العصير المذكور مختلفة بحسب الاعتبارين لتقدم ذهاب جزء
مفروض منه بحسب الكيل على مثل هذا الجزء بحسب الوزن وذلك ظاهر بالتجربة
ويمكن ان يستدل ايض بان نقصان الكيل والوزن هناك مسبب عن انقلاب
بعض اجزائه الى الهواء ومعلوم ان المنقلب الى الهواء من تلك الاجزاء هو الا
الطف وان اللطيف اقل وزنا واكثر حجما من الكثيف فالنقص من وزنه
بالانقلاب المذكور يلزم ان يكون اقل مما ينقص من كيله به دائما على ان
نقصان الحجم قد يكون بسبب اخر ايض كمداخلة بعض الاجزاء في قوام بعض اخر
ودعوى ان تلك المداخلة لا يمكن فيما نحن فيه بناء على ان الحرارة موجبة
للتخلخل الذي هو ضدها ساقطة بجواز وقوعها من جهة ما يستلزمه
من انفتاح السدد المانعة عنها وحصول الفرج المعدة لها مع ما يمكن هناك
من ان يكون في بعض الاجزاء قوة نفوذ وفي بعضها قوة جذب وقبض فيه بتلك
القوتين وزوال المانع وحصول المعد ما هو من قبيل الاول فيما هو من قبيل
الثاني ويستحكم فيه كما قيل في سبب حصول السواد من ممازجة الزاج والعفص
فتامل فبالجملة تبين ان ذهاب الثلثين في العصير المذكور من حيث الكيل
والحجم يتحقق قبل ذهابهما فيه من حيث الوزن فالعمدة في هذه المسئلة تعيين
ان المراد بالثلثين اللذين ذهابهما مناط الحلية بل الطهارة ايض على ما مر

نقص

بيان ما غفل عن تحقيقه العلماء السابقون من ان
ما هو مناط الحلية او الطهارة ابحجم هل هو
ذهاب الثلثين بحسب الكيل او بحسب الوزن

هل هو الثلثان بحسب الكيل فيكون حلالا طاهرا عند وصوله الى هذا الحد او
الثلثان بحسب الوزن فلا تتحقق الحلية او الطهارة ايض الا بعد تجاوزه
عن الحد المذكور ووصوله الى هذه المرتبة ولم ار احدا من العلماء السابقين
رضوان الله عليهم حام حول هذا المطلب الذي هو من اهم المهمات في هذا
الباب بل ولم ار في اثار دهم ما يدل على تفطن احد منهم ههنا بالتفاوت
المذكور بحسب التقديرين وها نحن نتكلم في تحقيق هذا المطلب فانه مع كونه
من المهمات كان هو التقريب لذكر هذه المسئلة في ذيل هذا البحث فنقول
ربما يظن في بادي النظر ان يكون المعيار للثلث والثلثين ههنا ما هو
بحسب الكيل لكونه معروفا بين الناس في امثال ذلك ولسهولته عليهم
من حيث امكان هذا النوع من التقدير لهم بالقصعة والقدر و
امثالها من الادوات الدائرة واستغنائه عن ميزان صحيح او قبان
مجرب لا يطمأن به الا بعد تقويمات وتدقيقات لا يهتدي اليها اكثر
الناس وليتيسر تخمينهم النسبة الكيلية بين الذاهب والباقي بحسب البصر
ايض بدون احتياج الى الة اصلا ولكنه يظهر بعد التامل في مفاد
الروايات الواردة في ذلك ان المعيار ههنا هو التقدير الوزني او ما
في حكمه مما يطابقه وذلك لان حكمهم عليهم فيما روي عنهم في هذا الباب
بترتب الحلية على ذهاب ثلثي العصير وبقاء ثلثه او ما في معناه من ذهاب

اثنين منه وبقاء واحد يدل على وجوب تحقق فناء هذا القدر منه بالطبخ
فسواء اخذ هذا القدر بحسب الكيل او بحسب الوزن لا يتحقق هذا
الفناء بالنسبة اليه مع بقاء الزايد على الثلث بحسب الوزن فانه يستلزم
لامكان بقاء الزايد عليه بحسب الكيل ايض لتوافقهما فى العصير المذكور قبل
الطبخ بلا شبهة وانما اشتبهت حال الكيل بعده من جهة حصول القوام
واحتمال مداخلة بعض الاجزاء فى بعض فلا يعرف بمحض الكيل فى هذا الوقت
قدر ثلثى العصير او ثلثه وانما يعرف بمحض الوزن فيه ذلك لعدم حصول
الاشتباه فى حاله من جهة اصلا ولنوضح ذلك بمثال فرضنا العصير ستة
امنان موافقا لست قصعات معينة فيجب ان يذهب ويفنى منه اربعة
امنان مطابق لاربع قصعات حتى يصير حلالا فاذا طبخ الى ان يبقى قصعتان
فح وان كان مجال ان يتوهم بلوغه النصاب من حيث كون الباقى بقدر
ثلث المجموع بحسب الصورة فيكون الذاهب لا محالة بقدر ثلثيه ولكن
العقل بمعونة ملاحظة القوام الحاصل فيه بالطبخ يحكم بامكان كونه زايدا
على الثلث بحسب الحقيقة فانه حال كونه دقيقا كان ثلثه بقدر قصعتين فيمكن
ان يكون هذا القدر مع هذا القوام والغلظ اكثر من الثلث بقدر زيادة
وزن الغليظ على الرقيق هيهنا فلا يكون الذاهب والفانى بقدر ثلثيه لبقاء
بعضه بالمداخلة المذكورة فى قوام الثلث المذكور فما دام لم يبلغ حدا يطابق

وزنه

وزنه منين موافقا لقدر قصعتين فى حال دقته لم يتحقق كون الباقى ثلثا
والذاهب ثلثين فيكون المعيار لمعرفة بلوغه هذا الحد بلوغه هذا الوزن
او ما فى حكمه كبلوغه قدر قصعة ونصف اذا علم ان النسبة بين وزنى
الرقيق والغليظ اى بين وزنى العصير والطلاء عند كونهما على حجم واحد
كنسبة واحد ونصف الى اثنين او كبلوغه الى قدر قصعة اذا علم ان
النسبة بينهما كنسبة الواحد الى اثنين وهكذا وبالجملة يمكن ان تقوم
تلك المعرفة ايض لمن تتبع واستخرج النسبة مقام معرفة الوزن الذى
هو المعيار هيهنا على ما عرفت فتلخص بهذا التحقيق ان تحقق اليقين
بذهاب ثلثى العصير مطلقا موقوف على تحقق فناء الثلثين بحسب الوزن
وقبل ان يتحقق ذلك تكون الحال مشكوكا فيها لتعارض احتمالى الذهاب
وعدم الذهاب بحسب اعتبارى الصورة والحقيقة فلا تقع الحرمة
اليقينية الحاصلة باصابة النار الا بحصول الحلية اليقينية الموقوفة
على تحقق الذهاب على الوجه المذكور وفى الفاظ الروايات اشارات
لطيفة الى هذا التحقيق مثل استعمال لفظ الباقى فى مقابل الذاهب
والانفصال الا ما يشمل الدخول والاندماج فى قوام ساير الاجزاء فان
الذهاب بهذا المعنى لا ينافى البقاء فى الجملة ولعل ذكر بقاء الثلث بعد
ذكر ذهاب الثلثين فى اكثر الروايات مع انه بحسب اللفظ مستغنى عنه

استخراج ان ان لطيفة من كلام
العارفين عليهم السلام ان المراد وبقاء
الثلثين ذهابها بحسب الوزن ٥

فانه مشعر بان المراد بالذهاب
هناك هو الفناء م

لدفع هذا التوهم فان قلت بعد ذهاب الثلثين يحصل الحلية سواء بقي
الثلث او اقل منه فما الوجه في هذا التخصيص قلنا المراد تعيين الان الذي
هو الفصل المشترك بين نهاية زمان الحرمة وبداية زمان الحلية فافهم
ومثل استعمال لفظة الاوقية فيما روى عن ابن ابي يعفور في الكافي والتهذيب
انه قال اذا زاد الطلاء على الثلث اوقية فهو حرام فانها سواء كانت هنا
عينيا او معنويا بحسب التركيب تكون باعتبار انها معتبرة بالعيني درهما
صريحة في الوزن بلا شائبة احتمال الكيل فيها فتدل على ان المعيار
هنا هو الوزن لا الكيل ومثل استعمال لفظة الدوانيق فيما مر من رواية
ابن سنان بقوله ع حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف فان الدانق
في اصل وضعه عبارة عن سدس الدرهم الذي لا يجري فيه شائبة الكيل
خصوصا اذا كان المقصود به هناك ايضا معناه الحقيقي كما فهمه الشيخ ره حيث
عبر عنه في النهاية كما نقلنا عنه بقوله او يذهب من كل درهم ثلثة دوانيق
ونصف ثم انه قد ظهر بهذه الاشارات على طبق ما سبق من الدلالات
انه ينبغي ان يكون الرطل ايضا فيما مر من حديث عقبة بن خالد بناء
على المعنى الاول للجواب مستعملا بمعنى الوزن المعروف المخصوص فيه لا بمعنى
الكيل كما في بعض الروايات حسبما فصلناه في المقدمة لانه لو اخذ
هناك بمعنى الكيل لكان ذهاب عشرين وبقاء عشرة منه غير كاف

الحلية

في الحلية على ما مر فلا يصح الجواب بالكفاية واما بناء على المعنى الثاني له فاستعماله
بمعنى الكيل مناسب بل يصير وجها اخر لعدم الكفاية فان قلت ما روى عمار الساباطي
في باب صفة الشراب الحلال المتخذ من الزبيب من قوله ع ثم تكيله كله فتنظر كم
كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تطبخه فيه وتقدره وتجعل
قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء الى اخر الحديث صريح في ان
المعتبر في الثلث والثلثين الكيل دون الوزن قلنا كلامنا فيما يحصل به الحلية
في العصير والمراد هناك كيفية اتخاذ دواء من الزبيب لامراء المطعا وانه
القراقر والرياح من البطن كما يدل عليه رواية اسمعيل بن الفضل في هذا
الباب فلا بعد في ان يجب في الاول ذهاب الثلثين بحسب الوزن حتى يحصل به
المقصود الشرعي ويكفي في الثاني ذهابها بحسب الكيل فيحصل به المطلوب الطبي
فان قلت هذه الرواية من عمار مصدرة بقوله وصف لي ابو عبد الله ع المطبوخ
كيف يطبخ حتى يصير حلالا قلنا معناه بقرينة رواياته الاخرى وغيرها في هذا
الباب حتى يصير نبيذا حلالا اي يكون مثل النبيذ المسكر في النفع دون الحرمة
وكان لظهور هذا المعنى فيه لم يتمسك به القايل باستواء ماء الزبيب وعصير
العنب في وجوب ذهاب ثلثيهما لحصول الحلية كما قد تمسك بمفهوم رواية علي بن
جعفر على ما سبق فافهم هذا اخر ما اردنا ايراده في هذا البحث وعلى الله
التوكل من البداية الى النهاية البحث الثامن في تدبر معنى قليله

توضيح رواية يتوهم منها ان المراد من الكاظم في الحلية ذهاب الثلثين بحسب الكيل ٥

فى الشكل الثانى عشر من المقالة السادسة على ان كل اربعة خطوط متناسبة
يكون سطح الاول فى الاخر كسطح احد الباقيين فى الاخر وفى الثامن عشر من
السابعة على ان كل اربعة اعداد متناسبة تكون مسطح الاول فى الرابع كسطح
الثانى فى الثالث وهذه القضية الاخيرة باعتبار ضم قضية اخرى اليها وهى
مشهورة بين الحسابيين هى ان الضرب والقسمة متعاكسان صارت مما ينتفع به
كثيرا فى الحسابيات وما يتبعها فانه يعلم بها تين القضيتين فى كل اربعة اعداد
بعد العلم بتناسبها بديهة او برهانا انه اذا ضرب احد الوسطين فى
الاخر وقسم الحاصل على احد الطرفين كان خارج القسمة مساويا للطرف الاخر
واذا ضرب احد الطرفين فى الاخر وقسم الحاصل على احد الوسطين كان الخارج
موافقا للوسط الاخر فاى ما كان من تلك الاربعة مجهولا يمكن استعلامه
بهذا التدبير واما القضية الاولى ففى جهة عدم جريان الضرب والقسمة فى
الخطوط لا ينتفع بها هذا النوع من الانتفاع الا بعد اعتبار عروض الاعداد لتلك
الخطوط بفرض انقسامها الى خطوط متساوية هى بمنزلة الوحدات فيرجع حكمها
ح الى حكم القضية الثانية ومن هذا القبيل ما بنوا عليه الطريقين المشهورين
لاستعلام ارتفاع المرتفعات التى يمكن الوصول الى مسقط حجرها وهى فى ارض
مستوية احدهما ان ينصب شاخص اطول من القامة واقصر من المرتفع
فيبصر راس المرتفع من مكان يمر شعاع البصر من راس الشاخص اليه فبعد

بيان بناء الطريقين المشهورين فى استعلام ارتفاع المرتفعات على تناسب اربعة خطوط بعد اعتبار عروض الاعداد لها ه

ذلك

ذلك اذا ضرب قدر ما بين الموقف الى اصل المرتفع فى فضل الشاخص على
القامة وقسم الحاصل على ما بين الموقف والشاخص وزيد قدر القامة على
الخارج يكون المجموع هو قدر المرتفع وذلك لان نسبة ما بين الموقف
والشاخص الى ما بين الموقف والمرتفع كنسبة فضل الشاخص على القامة الى
ارتفاع المرتفع بدلالة الرابع من سادسة الاصول على تناسب النظائر من
اضلاع مثلثين حاصلين هنا مما ذكر مع فرض خط مواز للافق بين البصر
والمرتفع فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الوسطين المعلومين فى الاخر
على الطرف المعلوم هو قدر الطرف المجهول هنا اى فضل المرتفع على القامة
فبعد انضمام قدر القامة اليه يحصل تمام ارتفاع المرتفع وهو المطلوب
وثانيهما ان يوضع مرآة على سطح الارض بحيث يرى راس المرتفع فيها ح اذا
ضرب ما بينها وبين اصل المرتفع فى قدر القامة وقسم الحاصل على ما بينها وبين
الموقف يكون الخارج هو قدر المرتفع وذلك لمساواة نسبة القامة الى ما بين
المرآة والموقف لنسبة المرتفع الى ما بين المرآة واصله لحصول مثلثين متناسبين
فى النظائر كما مر فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين فى
الاخر على الوسط المعلوم هو قدر الوسط المجهول اعنى ارتفاع المرتفع
المطلوب ومن هذا القبيل ايضا ما بنوا عليه طريق معرفة اعماق الابار
وهو ان ينصب على البئر ما يكون بمنزلة قطر تدويره ويلقى ثقيل مشرق

بيان بناء طريق معرفة اعماق الابار على تناسب الاربعة المذكورة ه

من موضع معلوم من اواسطه ليصل الى قعر البئر بطبعه فينظر الى المشرق على
وجه يكون الخط الشعاعي مقاطعا للقطر المذكور سواء كان النظر اليه من ثقبتي
عضادة الاسطرلاب او انبوبة او ما شابههما فبعد ذلك اذا ضرب ما بين الموضع
المعلوم من القطر ونقطة التقاطع في قدر القامة وقسم الحاصل على ما بين
النقطة والموقف يكون الخارج هو قدر عمق البئر وذلك لان نسبة ما بين
نقطة التقاطع والقامة الى ما بين الموضع المعلوم وتلك النقطة كنسبة
القامة الى عمق البئر عند ما مر فالخارج من قسمة حاصل ضرب الوسطين على
الطرف المعلوم هو المجهول المط وبالجملة لما لم يعتبر عروض الاعداد للخطوط
الحاصلة من العروض المذكورة ولم ترجع القضية الاولى بهذا الاعتبار الى الثانية
لم يمكن قسمة حاصل ضرب المعلومين من الطرف او الوسط على المعلوم من احدهما
ليخرج المجهول فالعمدة في استخراج المجهولات هي القضية الثانية فهي قاعدة
عظيمة المنفعة جليلة الفائدة يتيسر عليها الخلاص من مضيق كثير من المشكلات
الحسابية في المعاملات وساير ما يحتاج اليه الانسان في احوال المعاش بل المعاد
ايضا عند اتفاقها في المسائل الشرعية ولما كان استخراج المجهولات بهذه
القاعدة مبنيا على التشابه بين النسبتين لا يمكن ان يستخرج بها ما لا يجري
فيه ذلك بسبب مداخلة جذر العدد معين فلو قيل اي عدد اذا زيد
عليه او نقص عنه جذره صار كذا او اي عدد اذا زيد عليه او نقص

عنه

بيان عدم امكان استخراج المجهولات بقاعدة الاربعة المتناسبة الا بعد تحقق نسبة بين النسبتين فيها ه

بيتي م

عنه العدد الفلاني صار كذا لما امكن ان يستخرج المجهول بهذه القاعدة
لاختلاف نسبة الجذر الى مجذوراتها واختلاف نسبة كل عدد معين
الى ساير الاعداد فلا يتاتى قياس بعضها على بعض كما هو المناط ههنا بل
الطريق في استخراج ذلك قاعدة الجبر والمقابلة او الخطائين او ما
يشبههما كالتحليل على ما سيجيء شرح كل في محله ان شاء الله تعالى
فليعلم هنا انه لا بد من ثلثة معلومات متغايرة ولو بالاعتبار نسبة
احدها الى المجهول كنسبة احد الباقيين الى الاخر وهذه المعلومات
قد تكون ثلثتها مصرحا بها في المسئلة وقد تكون اثنان منها مصرحا
بهما فيحتاج ح الى تحصيل الثالث ايضا بنوع تامل وقد تكون واحد منها
مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما اتفق عدم التصريح
بشيء منها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالتامل ولطف القريحة **اما القسم
الاول** فمثل ان بيع ثلثة امنان من الحنطة بخمسة دراهم بسبعة
امنان بكم او كم منها بسبعة دراهم فالمسئول عنه في الاول ثمن سبعة
امنان والمعلومات المصرح بها المثمن وهو السبعة والسعر والمسعر وهما
الخمسة والثلثة وظاهر ان نسبة المسعر الى السعر اي الثلثة الى الخمسة
كنسبة المثمن الى الثمن اي السبعة الى المجهول وايضا بطريقة الابدال
نسبة المسعر الى المثمن اي الثلثة الى السبعة كنسبة السعر الى الثمن اي الخمسة

تتميم غريب للمسائل الممكنة الاستخراج بالاربعة المتناسبة الى الاربعة اقسام

بيان امثلة قسم الاول والاول من الاربعة والسؤال ان يكون العدد المصرح به واحدا فقط ه

المعلوم م

الى المجهول والمال واحد فيضرب احد الوسطين المعلومين في الاخر وتقسم الحاصل
على الطرف يخرج احد عشر وثلثان وهو المط والمسئول عنه في الثاني ثمن
سبعة دراهم والمعلومات الثمن والسعر والمسعر فنسبة الثلثة الى الخمسة
كنسبة المجهول الى السبعة ونسبتها الى المجهول كنسبة الخمسة الى السبعة
فيضرب احد الطرفين المعلومين في الاخر وتقسم على الوسط المعلوم يخرج
اربعة وخمس وهو المط ومثل ان يقال اجير اجرته في الشهر اثنا عشر درهما
فكم اجرته خمسة وعشرين يوما او في كم من المدة يستحق خمسة وعشرين
درهما فالمسئول عنه في الاول هو اجرة مدة خمسة وعشرين والمعلومات
هي اجرة تمام الشهر اى الاثنا عشر وكلتا المدتين اى الشهر والخمسة والعشرين
وظاهر ان نسبة الاجرة المعلومة الى مدتها كنسبة الاجرة المجهولة الى
مدتها فالخارج من مسطح الطرفين اى الاثنى عشر والخمسة والعشرين
على الوسط المعلوم الثلثين تكون عشرة وهو المطلوب والمسئول عنه
في الثاني هو مدة استحقاق خمسة وعشرين درهما فنسبة الاثنى عشر
الى الثلثين كنسبة الخمسة والعشرين الى المجهول فالخارج من مسطح الوسطين
على الطرف المعلوم يكون اثنين وستين وسدسا وهو المط ومثل ان يقال
خراج اربعة جربان من ارض كذا خمسة اقفزة من الغلة فكم خراج
تسعة جربان منها او في كم جريب منها تسعة اقفزة من الخراج ففي

الاول نقسم مسطح الخمسة والتسعة على الاربعة فالجواب احد عشر وربع وعلى
الثاني مسطح الاربعة في التسعة على الخمسة فالجواب سبعة وخمس والضابط
في استخراج الجواب عن امثال تلك المسائل ان يضرب احد المعلومين
المتجانسين في غير جنسه فيقسم الحاصل على ما هو من جنسه والسر فيه ان في تلك
الاربعة نسبة سعر مثلا الى مسعر كنسبة سعر اخر يقابله الثمن الى مسعر اخر
يقابله المثمن وبالابدال نسبة سعر الى سعر اخر كنسبة مسعر الى مسعر اخر وعلى
اى تقدير ان كان احد الطرفين سعرا يجب ان يكون الطرف الاخر مسعرا
وبالعكس وكذا حال الوسطين فالمضروب والمضروب فيه يكونان دائما
غير متجانسين والمضروب المقسوم يقع على الثالث المجانس لاحدهما البتة
ليخرج الرابع المجانس للاخر وقس عليه الاجرة والمدة وكذا الخراج والارض
وهذا الضابط هو الصواب لا ما قالوا في هذا المقام من ان الطريق هو
ان يضرب اخر السؤال في غير جنسه ويقسم الحاصل على جنسه فان الرابع
الذي هو الاخر ربما يكون مجهولا وعلى تقدير كونه معلوما يجوز ان يقع
المجهول في اول السؤال كما اذا قيل كم سعر خمسة امنان اذا كان سعر اربعة ستة
فلا يقع الضرب ح في الاخر بل هو المقسوم عليه فلا ينفع في اصلاحه حمل
الاخر في كلامهم على اخر المعلومات ايضا فتامل **واما القسم الثاني**
وهو ان يكون اثنان من الثلثة مصرحا بهما فيحتاج الى تحصيل الثالث ايضا

ذكر ضابط في استخراج الجواب في امثال المسائل المذكورة في القسم الاول مع بيان السر فيه

تزييف ما هو مشهور بين الحساب ضابطا فيما نحن فيه

ذكر امثلة القسم الثاني وهو ان يكون الغير المصرح به من الاربعة اثنين

فمثل ان يقال اشترى بسبعة دنانير وبيع بعشرة فربح ثمانية عشر فكم راس
المال او راس المال ثمانية عشر فكم الربح فيفهم من السؤال ان قدر الربح
في كل سبعة ثلثة وان لم يصرح به فبترتيب الاول بان نسبة السبعة الى الثلثة
كنسبة راس المال الى الثمانية عشر او بان نسبة السبعة الى راس المال كنسبة
ثلثة الى ثمانية عشر فيضرب احد الوسطين في الاخر اى السبعة في الثمانية عشر
ويقسم على الثلثة يخرج اثنان واربعون وهو المطلوب وبترتيب الثاني
بان نسبة الثلثة الى السبعة كنسبة الربح الى الثمانية عشر او نسبة الثلثة
الى الربح كنسبة السبعة الى الثمانية عشر فيكون الخارج من قسمة حاصل
ضرب احد الطرفين في الاخر على الوسط المعلوم اى اربعة وخمسين على
السبعة وهو سبعة وخمسة اسباع جوابا وقس عليه اذا قيل اشترى بعشرة
وبيع بثمانية فخسر اربعة عشر فكم راس المال او راس المال اربعة عشر
فكم الخسران فالجواب عن الاول سبعون وعن الثاني اثنان واربعة اخماس
والضابط هنا اذا كان قدر الربح او الخسران معلوما ان يضرب هذا المعلوم
في سعر الشرى ويقسم الحاصل على الفضل بين السعرين واذا كان المعلوم قدر
راس المال ان يضرب هذا في الفضل ويقسم الحاصل على السعرين فاحفظ **واما القسم**
الثالث وهو ان يكون المصرح به واحدا من الثلثة فيحتاج الى تحصيل
الباقيين فمثل ان يقال اى عدد اذا زيد عليه خمسه صار سبعة واذا

ذكر ضابطة لاستخراج امثال المسائل المذكورة في القسم الثاني

ذكر امثلة القسم الثالث والاول يسلك السير المصرح به من الاربعة ثلثة

نفص

نقص عنه ربعه صار ثمانية فالمعلوم صريحا هو السبعة في الاول والثمانية في الثاني
لا غير فيحتاج الى تحصيل عدد ذى خمس صحيح في الاول وذى ربع كذلك في الثاني
فيعمل به على طبق السؤال بسهولة ليحصل عددان نسبة الاول منهما الى
الثاني كنسبة المجهول الى المعلوم المصرح به فبترتيب الاول الى ان نسبة
الخمسة الى الستة كنسبة المجهول الى السبعة وبالابدال نسبة الخمسة الى
المجهول كنسبة الستة الى السبعة فيقسم حاصل ضرب الخمسة في السبعة على
الستة فيخرج خمسة وخمسة اسداس وهو المطلوب وبوجه الثاني
الى ان نسبة الاربعة الى الثلثة كنسبة المجهول الى الثمانية او الاربعة الى المجهول
كالثلثة الى الثمانية فيخرج من قسمة اثنين وثلثين على الثلثة عشرة وثلثان
وهو المطلوب ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة سمكة ثلثها في الطين وربعها
في الماء والخارج منها ثلثة اشبار فكم اشبارها فان المعلوم فيها ليس الا
الثلثة فيحتاج الى تحصيل المخرج المشترك للكسرين واسقاطهما عنه
ليبقى خمسة من اثنى عشر فنسبته اليه كنسبة المجهول الى الثلثة فيقسم الستة
والثلثون على الخمسة يخرج سبعة وخمس وهو المط ومن هذا القبيل ايضا
اذا قيل لنا عسل وخل منا وبان وزنا بعنا الخل منا بدرهم والعسل منا
بخمسة دراهم فصار مجموع ثمنهما عشرين فكم وزن كل منهما فانه يفهم ان مجموع
ثمن من واحد من هذا ومن واحد من ذاك ستة دراهم فنسبة الواحد

الى المسئلة كنسبة المجهول الى العشرين فالخارج من قسمة العشرين على المسئلة ثلثة
وثلث فهو المطلوب وايضا اذا قيل خادم مرسومه في شهر خمسة وعشرون درهما
وعشرة امنان من الحنطة فاستحق في اسبوع سبعة امنان فكم سعر الحنطة بالدراهم
فيفهم من استحقاقه في اسبوع سبعة انه يستحق في عشرة ايام عشرة اى جميع الحنطة
فبقى عشرون يوما بازاء خمسة وعشرين درهما فنسبة عشرين اليه كنسبة عشرة
الى ثمن مجموع الحنطة فيقسم مائتان وخمسون على العشرين يخرج اثنا عشر ونصف
هو سعر المجموع فيكون من واحد بدرهم وربع وايضا اذا قيل لنا ثلثة كيسات
من الدنانير في اولها نصف الثانية وفي الثانية ثلث الثالثة اخذنا ربع الاول
وخمس الثاني وسدس الثالث حصل لنا تسعة وتسعون دينارا فينبغي ان نحصل عددا
ذو ربع يكون ضعفه ذا خمس وثلثة امثال ضعفه ذا سدس كالعشرين فان
ضعفه اربعون وله خمس وثلثة امثال ضعفه مائة وعشرون وله سدس فاخذ
من هذه الثلثة على نحو ما فرض فاجتمع ثلثة وثلثون فنسبة العشرين الى ثلثة
وثلثين كنسبة المجهول الاول الى تسعة وتسعين فبعد ضرب احد الطرفين في الاخر
وقسمة الحاصل على الوسط يخرج ستون فهو العدد الاول فالثانية مائة وعشرون
والثالثة ثلثمائة وستون ومجموع ربع الاول وخمس الثاني وسدس الثالث
تسعة وتسعون **واما القسم الرابع** وهو ان لا يكون شيء منها مصرحا به
فيحتاج الى تحصيل الجميع لمثل ان يقال لنا حنطة وشعير مجموعهما عشرة امنان

ذكر امثلة القسم الرابع وهو ان لا يكون جميع الاربعة غير مصرح به

بدلنا الحنطة بالدخن سدس من بربع من فصار المجموع اثنى عشر فاى قدر
من الحنطة بدلناها فلما كان تبديل من من الحنطة بهذه النسبة يزيد على
وزن المجموع نصفا يعلم منه ان نسبة الواحد الى النصف كنسبة المجهول الى
الاثنين الزائدين هنا فرضا فيعلم بالضرب والقسمة ان القدر المبدل بالدخن
من الحنطة اربعة امنان ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة قيل لشخص كم مضى من
الليل فقال ثلث ما مضى يساوى ربع ما بقى فكم مضى وكم بقى فانه يفهم منه
ان الماضي ثلثة اجزاء مما كان الباقي منه اربعة اجزاء فنسبة هذه الثلثة الى
مجموع السبعة كنسبة ساعاته المجهولة الى اثنى عشر فيقسم مسطح الطرفين على
السبعة يخرج خمسة وسبع فيكون الباقي ستة وستة اسباع لانه تتمة خمسة
وسبع الى اثنى عشر او لانه اربعة مما كان الماضي منه ثلثة فنسبة الاربعة الى
السبعة كنسبة ساعاته الى اثنى عشر والخارج بعد الضرب والقسمة ستة
وستة اسباع وعلى هذا استخرج كل منهما باربعة متناسبة على حدة ويتفق
كثيرا احتياج حل بعض المسائل الى استعمال الاربعين فاذا دكا اذا قيل
عشرة دجاجات بدينار وخمسة عشر عصافير بدينار نريد ان نشترى بدينار
واحد منهما على السوية فكم ثمن كل منهما من هذا الدينار فيفهم منه ان المجموع
خمسة وعشرون وان الدينار اذا قسم بخمسة وعشرين جزءا يكون ثمن الرخيص
من ذينك المتساويين فرضا عشرة منها وثمن الغالي خمسة عشر على عكس

باب احتياج حل بعض المسائل الى استعمال الاربعتين

المتميّن فنسبة العشرة الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن العصافير من اجزاء الدينار
الى مجموع دينار واحد ونسبة خمسة عشر الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن الدجاجات
من اجزائه الى مجموعه فيتبيّن في الاول العشرة الموافقة لسطح الطرفين الى خمسة وعشرين
بخمسين وفي الثاني خمسة عشر من اجزاء الدينار وبمعونته قدر ما يشترى من
كل واحد منها وهو ستة فقد ظهر انه اذا اضم الى الدجاجات والعصافير ثالث
كالبطوط يحتاج حله الى استعمال ثلثة من الاربعة المتناسبة وهكذا الى
قدر الاحتياج ومن هذا الباب المسئلة المشهورة ثلثة اقداح مملوة احدها
باربعة ارطال عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء صبت في اناء
واحد ومزجت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل من كل فان
الطريق في حلها ان تجمع تلك الارطال فتكون نسبة قدر ما في القدح الاول
من العسل وهو المجهول الى قدر ما يسعه من الارطال وهو الاربعة كنسبة قدر
رطل مجموع العسل وهو الاربعة ايضا الى مجموع الارطال وهو الثمانية عشر
وايضا نسبة ما فيه من الخل الى الاربعة المذكورة كنسبة قدر رطل مجموع
الخل وهو الخمسة الى الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه من الماء الى الاربعة
كنسبة التسعة الى الثمانية عشر فيظهر بضرب احد الوسطين في الاخر وقسمة
الحاصل على الطرف المعلوم او نسبته اليه في كل من هذه الثلثة ان ما
في القدح الاول من العسل ثمانية اتساع ومن الخل رطل وتسع ومن الماء

رطلان

رطلان والكل اربعة وبهذا الطريق يتعين ما في القدحين الاخرين من كل منها
فتنحل المسئلة باستعمال قاعدة الاربعة المتناسبة هو تسع مرات وههنا دقيقة
هي ان المراد بالرطل ههنا يجب ان يكون كيلا لا وزنا فانه على ذلك لا يستقيم الجواب
لاختلاف اوزان انواع الاجسام المتماثلة في الحجم كما مر في البحث السابع ٥
فيستحيل تساوي وزن الخالص والممزوج في كل من الاقداح المذكورة مع ان
صحة الجواب المذكور مبنية عليه فلو فرض ان يكون المراد بالرطل الوزن المعروف
فيه لما تيسر الجواب عن هذه المسئلة بمحض استعمال قاعدة الاربعة المتناسبة
بل يحتاج ايضا الى معرفة قدر التفاوت بحسب الوزن بين الاجسام الثلثة
المذكورة في مثل الحجم المذكور واعتبار هذا القدر في كل منها بعد تشخيص الحجم
بالقاعدة المذكورة فتبين ان ما وقع في خلاصة الحساب وغيرها من بناء الجواب
على الوزن مبني على الغفلة عن هذه الدقيقة وتبين ايضا ان الجواب عن بعض
المسائل الممكنة الاستخراج بهذه القاعدة ربما يحتاج الى معرفة قاعدة ٥
او مسئلة اخرى ايضا واستعمالها معها فيه ومن هذا النوع امثال ما روى
في الكافي عن ابي شعيب المحاملي قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل قبل رجلا
ان يحفر له بئرا عشر قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم عجز قال يقسم عشرة على
خمسة وخمسين جزءا فما اصاب واحدا فهو للقامة الاولى والاثنان للثانية والثلاثة
للثالثة وعلى هذا الحساب الى عشرة الحديث فان استخراج قدر الاجرة في المراتب المفروضة

بيان انه ربما يحتاج في استخراج بعض المسائل بالاربعة المتناسبة الى استعمال قاعدة او مسئلة اخرى ايضا ٥

فى امثال ذلك لا يتيسر بمحض استعمال الاربعة المتناسبة لانه يحتاج ايضا الى استعمال
ما يقتضيه الحكم الشرعى من رعاية زيادة اجرة القامة الثانية على الاولى والثالثة
على الثانية وهكذا بواحد من جملة ما يحصل من جمع الاعداد من الواحد الى
العشرة كما فى المثال المسئول عنه او اقل او اكثر على حسب ما يفرض فى غيره بل
يحتاج الى استعمال بعض القواعد التى يستخرج بها حاصل جمع الاعداد على النظم
الطبيعى فى جميع الصور المفروضة كما سيجئ ذكرها فى ذيل ترجمة الادغاطيقى للعلم
بعدم قصر الحكم الشرعى فى الجواب على هذه الاعداد المخصوصة المذكورة فى السؤال
بل اعتبار تلك الخصوصيات فيه على سبيل التمثيل كما هو المتعارف فى امثال ذلك
فاذا قيل مثلا ان يحفر اربع قامات بخمسة دنانير فحفر قامتين فالطريق
ان يجمع من الواحد الى الاربعة فيحصل عشرة ثم يجمع الواحد والاثنان فيصير ثلثة
فلان نسبة الثلاثة الى العشرة كنسبة قدر الاجرة المجهولة الى خمسة دنانير واذا
قيل ان يحفر خمس عشرة بعشرين فحفر خمسا فلكون حاصل جمع الواحد الى الخمسة
عشر مائة وعشرين وحاصل جمعه الى الخمسة خمسة عشر والخارج من قسمة حاصل
ضرب احد الطرفين فى الاخر وهو ثلثمائة على الوسط المعلوم وهو مائة
وعشرون اثنان ونصف يعرف انه يستحق بحفر الخمس المذكورة من جملة الخمسة
عشر دينارين ونصف دينار من جملة العشرين المذكور ثم لا يخفى ان ههنا
دقيقة لم اطلع على متفطن بها هى انه لو حمل القامة والقامات ايضا فى الحديث

يعرف انه يستحق بحفر تينك القامتين دينارا ونصف دينار م

اشكال لعويص فى رواية اسمعيل بن جابر عن ابى عبد الله ع لم اطلع على من تفطن به غير ناص بقدر الحيلة

المذكور على التمثيل كما حمل عليه وهو الظاهر المتبادر المطابق لنظائره حتى انه اذا فرض
بدل القامة قصبة او ذراع او ما شابههما من المقاييس لكان الحكم فيه مثل ما فصلنا
فى القامة لاشكل الحكم المذكور بسبب حصول الاختلاف فى اجرة قدر معين بحسب
اختلاف تقديره بالامور المذكورة بيانه انا اذا فرضنا قدر القصبة مساويا لقامتين
وقدر القامة مساويا لثلث اذرع ثم فرضنا ان يقبل حفر قدر معين مساو لكل
من قصبتين واربع قامات واثنتى عشرة اذرع باجرة معلومة فحفر نصفه فيجز
فح لو قيس القدر المذكور بالقصبة لكان حافرا قصبة من قصبتين فكان مستحقا لثلث الاجرة ولو قيس بالقامة
لكان حافرا قامتين من اربع قامات فكان مستحقا م
لثلثة اعشارها وهو اقل من الثلث ولو قيس بالذراع لكان حافرا ست اذرع
من اثنتى عشرة ذراعا فكان مستحقا لاحد وعشرين جزءا من ثمانية وسبعين
جزءا من الاجرة وهو اقل من الثلث ومن الثلثة الاعشار ايضا وعلى هذا
القياس فبالجملة يلزم الزيادة والنقصان فى اجرة حفر قدر معين مضبوط
باعتبار زيادة المقياس ونقصانه وهذا كما ترى ولا ينحل هذا الاشكال
الا بما هو ظاهر التكلف كالتزام وجوب رعاية مقتضى خصوص القامة
المذكورة فى الحديث وارجاع غيرها اليها فى الحساب او وجوب رعاية
مقتضى ما يتلفظ به فى عقد الاجارة من المقاييس وان كان مخالفا لمقتضى
غيره الموافق له فى نفس الامر على ان اعتبار مقياس مخصوص ايضا فى الحكم
لا يرفع الاختلاف المذكور بالكلية فانه لو فرض ان يقبل حفر عشرين

قائمة بعشرة دراهم فحفر قامتين ينبغى ان يكون موافقا للصورة المسؤل عنها
فى قدر الاجرة المستحق لها للتوافق النسبى مع انه كان مستحقا فى الصورة
المذكورة لجزء من خمسة وخمسين جزءا من عشرة دراهم ويلزم ان يستحق
فى الصورة المذكورة بالحساب المذكور لثلثة اجزاء من مائتين وعشرة

المفروضة ص

اجزاء من الدراهم المذكورة وظاهر ان هذا القدر اقل من القدر الاول
والعلم عند الله واهله وبهذا نختم الابحاث المتعلقة بالاربعة المتناسبة
ونتلوه الكلام فى الارثماطيقى ان شاء الله تعالى

الارثماطيقى

هو لفظ يونانى عبارة عن خواص الاعداد او عن العلم بها او عن المسائل
التى يبحث فيها عنها لموضوعه العدد كالحساب والفرق ان المطلوب الاصلى
فى الحساب استخراج مجهولاته من معلوماته وفيه استعلام الخصوصيات
العارضة له مطلقا او لبعض اقسامه الاولية او الثانوية وهكذا او لبعض
احاده فتلك الخصوصيات على ثلثة انواع **النوع الاول** وهو ما يكون عارضا
للعدد مطلقا **فمن جملته** كون كل عدد نصف مجموع حاشيتيه وقد عرف
العدد به تعريف الشئ ببعض خواصه الشاملة فانه يعم الجميع حتى الواحد
على القول بكونه من جملة الاعداد بناء على ان المراد بمجموع الحاشيتين جميع
ما يوجد فيهما فلا ينافى خلو احدهما عن عدد كما فى الواحد فانه نصف

تنويع الارثماطيقى الى ثلثة انواع وتفصيل اثنتين وثلثين خاصية للنوع الاول

توجيه لدخول الواحد فى العدد اذا عرف بنصف مجموع حاشيتيه

مافوقه وهذا كما اذا قيل مجموع ما فى هذه الصناديق الف تومان فانه لا يستلزم
عدم خلو شئ منها بل لو لم يكن الالف المذكور الا فى صندوق واحد لكان حقا
ولعل هذا التوجيه لادخال الواحد فيه احسن مما قيل ان الحاشية اعم من الصحيح
والكسر فالواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه التحتانية النصف والفوقانية واحد
ونصف اذ الحاشية التحتانية لكل عدد تنقص عنه بمقدار زيادة الفوقانية
عليه انتهى فانه تكلف ركيك جدا لوجهين الاول ان للاعداد نظما طبيعيا وظ
انه هو المناط لا ما اذ لك لا كل ما يمكن ان يعتبر فيها بجعل جديد خصوصا
اذا كان مبنيا على اعتبار غير سديد فان تعيين كسر مخصوص للحاشية التحتانية
كالنصف الذى ذكره ترجيح له على ما هو اقل منه وعلى ما هو اكثر منه قدرا من
غير مرجح لعدم امكان كسر يكون اقل قدرا او اكثر قدرا من الجميع ومع ذلك
يرجع حاصل التعريف على هذا التقدير الى ان العدد هو نصف مجموع ما فرض
فى طرفيه ضعفا له بجبر ما نقص عنه فى احد الطرفين بما زاد عليه فى الطرف
الاخر وهذا كما ترى لا محصل له اصلا والثانى ان توهم سلسلة للكسور تحت
الصحاح مبنى على عدم تصور معنى الصحيح والكسر كما هو حقه فان التحقيق
فيه ان ليس للاعداد صحاحا كانت او كسورا الا سلسلة واحدة منتظمة
انتظاما طبيعيا من الواحد الى ما لا نهاية له وانقسامها الى الصحاح و
الكسور انما هو باعتبار الاطلاق والاضافة فان كلا من احاد تلك السلسلة

زيف ما تكلف بعضهم بادخال الواحد بجعل النصف حاشية تحتانية له

بيان انه لا يمكن ان يلحق بالكسور سلسلة تحت سلسلة الصحاح كما توهم بعضهم

اذا اخذ مطلقا او صحيح واذا اخذ مضافا الى ما يفرض واحدا من كسر فالنصف مثلا
ليس خارجا من تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد عند فرض الاثنين واحدا او عن
الاثنين عند فرض الاربعة واحدا وهكذا وباقي الكسور على هذا القياس وكيف
يتصور ان يكون للكسور سلسلة اخرى مع عدم امكان تعيين شي منها
للمبدائية لما مرت الاشارة اليه من عدم امكان كسر هو اقل من جميع الكسور
او اكثر منه ومع عدم امكان توالي اثنين منها بلا تخلل شي بينهما لجواز ان
يفرض بين كل كسرين كسور غير متناهية فتدبر فتلخص مما ذكرنا ان كل عدد
اما له حاشيتان هو نصف كليتهما واما له حاشية فوقانية فقط هو نصفها
فالحاشيتان هما معا ضعف ما بينهما وعند فقدان التحتانية تكون الفوقانية
مستقلة في تلك الضعفية وهذا الحكم غير مقصور على الحاشيتين المتصلتين
والفوقانية المنفصلة بل حق في كل حاشيتين متقابلتين لكل عدد ولو بفاصلة
كثيرة وفي الفوقانية المقابلة لا واحد فقدان التحتانية فالاربعة محفوفة
اولا بالثلثة والخمسة المتصلتين بها وهما معا ضعفها ثم بالاثنين والستة
المتقابلتين وهما ايضا ضعفها ثم بالواحد والسبعة وهما ايضا كذا الثم ثم ~~بالاثنين والخمسة~~ الثمانية مستقلة بذلك

ومنه يعرف شمول الخواص الاتية ايضا للواحد لاستقلال الفوقانية عند فقدان التحتانية او انكارها او لا حد ... منه دام ظله

ومن جملة هذا النوع كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مربعي
حاشيتيه المتقابلتين اذا كانتا متصلتين به باثنين واذا كانتا متقابلتين
في المرتبة الثانية بثمانية وفي الثالثة بثمانية عشر وفي الرابعة باثنين وثلثين

وفي

في الخامسة بخمسين فان الستة مثلا يكون ضعف مربعها اثنين وسبعين ومجموع
مربعي الخمسة والسبعة اربعة وسبعون تتفاوت اثنين ومجموع مربعي الاربعة
والثمانية ثمانون تتفاوت ثمانية ومجموع مربعي الثلثة والتسعة تسعون
تتفاوت ثمانية عشر وهكذا قال صاحب نفايس الفنون ان القانون
في هذا التفاوت انه في الاولى بقدر مضروب الاثنين في الواحد وفي الثانية
بقدر مجموع ذلك مع مضروبه في الفرد الثاني للواحد اي الثلثة وفي
الثالثة بقدر مجموع الجميع مع مضروبه في الفرد الثالث للثلثة اي الخمسة
وعلى هذا القياس ثم قال وبوجه اخر في الاولى بقدر مضروب الزوج
الاول في اول المربعات المتوالية اي الواحد وفي الثانية مضروبه في
ثاني تلك المربعات اي الاربعة وفي الثالثة مضروبه في ثالث المربعات اي التسعة
وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك ان استخراج المقصد في اكثر الصور
المفروضة مشكل بشي من هذين القانونين ولا سيما بالاول فانه يحتاج
فيه الى ان يتتبع من الواحد الى العدد الموافق لبعد احدى الحاشيتين فيجمع
بعضها مع بعض بعد ضرب بعضها في بعض مع حفظ مراتب الاعداد الواقعة
فيها فلا يتيسر ذلك الا اذا بلغت المراتب الى بعض العشرات لمهرة اهل الحساب
فضلا عن بلوغها الى المآت او الالوف كما لا يخفى فنحن نقول في قانون
ذلك ان التفاوت في جميع المراتب انما يكون بقدر ضعف مربع

تعرف قانونين ذكرهما صاحب نفايس الفنون لمعرفة قدر النقصان ضعف مربع العدد عن مجموع حاشيتيه المتقابلتين في جميع المراتب

بيان اشكال معرفة النقصان المذكور بسبب القانونين المذكورين واكثر المراتب

وضع قانون اخر لمعرفة النقصان المذكور يحصل به المطلوب بسهولة

التفاضل بين العدد وكل من الحاشيتين ففي المرتبة الاولى لكون التفاضل بينهما
واحدا وضعف مربعه اثنين يكون اثنين بقدر اثنين وفي الثانية لكون
التفاضل اثنين وضعف مربعه ثمانية يكون بقدر الثمانية وهكذا ففيما بلغ
التفاضل فيه الى مائة مثلا لا يحتاج الى حساب زائد على تحصيل ضعف مربعها
فيستخرج المقصود به في كل صورة بادنى تامل فتامل ثم لا يخفى ان هذه
الخاصية مستلزمة لخاصية اخرى هي كون مربع كل عدد ناقصا عن
نصف مجموع مربعي حاشيتيه المتصلتين بواحد وعن نصف مجموع مربعي ما في
المرتبة الثانية منها باربعة وعن نصف مجموع مربعي ما في الثالثة بتسعة
وعلى هذا القياس فالقانون ح ان التفاوت في كل مرتبة يكون مساويا
لمربع التفاضل بين العدد والحاشية ففي المرتبة الاولى واحد وفي الثانية
اربعة وفي الثالثة تسعة وهكذا **ومنها** كون مضعف مربع كل عدد
ناقصا عن مجموع مسطح الحاشيتين النازلتين المتصلتين مع مسطح نظيرتيهما
من الصاعدتين باربعة فان الخمسة مثلا يكون مضعف مربعها
خمسين ومسطح نازلتيها اثنى عشر وصاعدتيها اثنين واربعين و
مجموعهما اربعة وخمسين وان السبعة يكون مضعف مربعها ثمانية
وتسعين ومجموع مسطحي نازلتيها وصاعدتيها مائة واثنين هذا
اذا فرضت الحاشيتان في النازلة والصاعدة في اول مراتب البعد

وثانيتهما

وثانيتهما من العدد وان فرضنا في ثانية المراتب وثالثتها يصير التفاوت اثنى
عشر وان فرضنا في الثالثة والرابعة يصير اربعة وعشرين وفي الرابعة والخامسة
اربعين ثم الخامسة والسادسة ستة وستين قال صاحب النفائس والقانون
هنا ان الاربعة في الصورة الاولى تضرب في اول الافراد اي الواحد فالحاصل
اربعة وفي الصورة الثانية تجمع هذه الاربعة مع مضروبها في ثاني الواحد
اي الاثنين فيصير اثنى عشر وفي الثالثة تجمع هذا الاثنا عشر مع مضروب الاربعة
المذكورة في ثالث الواحد اي الثلثة وهكذا ونحن نقول القانون فيما بعد
الصورة الاولى من الصور ان تضرب الاربعة التي هي قدر التفاوت فيها في
مجموع الواحد وما يليه الى عدد هو قدر التفاضل بين العدد واقرب الحاشيتين
في الصورة الاخيرة من الصور المفروضة حيث يكون قدر التفاضل بين
العدد واقرب حاشيتيه فيها خمسة تضرب الاربعة في مجموع الواحد الى
الخمسة اي الخمسة عشر فيصير ستين وعلى هذا القياس فتامل في القانونين واختر
احسنهما **ومنها** كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشيتين
النازلة الاولى في الثالثة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة وعن
مجموع مسطحي الاوليين من النازلة والصاعدة في الرابعة منهما بثمانية
وعن مجموع مسطحيهما في الخامسة بعشرة فان ضعف مربع الستة اثنان
وسبعون وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة والسبعة في التسعة

نتيجة قانون ذكره صاحب النفائس لمعرفة قدر
نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع مسطح
النازلتين مع مسطح الصاعدتين من المراتب

وضع قانون اخر لمعرفة النقصان
المذكور

ای ثمانية وسبعين بستة وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والسبعة في العشرة ای ثمانين

بثمانية وعن مسطحي الخمسة في الواحد والسبعة في الاحد عشر ای اثنين وثمانين

بعشرة والضابطة في التفاوت ههنا انه دائما بقدر ضعف التفاضل بين

العددين والحاشيتين البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن

ضابطة لمعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع مسطحين معروضين في طرف العدد ٥

مجموع مسطح الثانية من النازلة في رابعتها مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة

بستة عشر وعن مجموع مسطحي الثانيتين في الخامسة بعشرين وعن مجموع مسطحيهما

في السادسة باربعة وعشرين فان ضعف مربع السبعة مثلا ثمانية وتسعون

وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة والتسعة في الاحد عشر ای مائة

واربعة عشر بستة عشر وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والتسعة في الاثني عشر

ای مائة وثمانية عشر بعشرين وعن مسطحي الخمسة في الواحد والتسعة في

ضابطة لمعرفة قدر نقصان الضعف المذكور عن مجموع اقرب من المجموع السابق

الثلثة عشر ای مائة واثنين وعشرين باربعة وعشرين والضابطة في التفاوت

ههنا انه دائما بقدر مضروب الاربعة في قدر التفاضل بين العدد والحاشية

البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح النازلة

الثالثة في الخامسة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بثلثين وعن مجموع

مسطحي الثالثتين في السادسة بستة وثلثين وعن مسطحيهما في السابعة باثنين

واربعين فان ضعف مربع الثمانية مثلا مائة وثمانية وعشرون وهو

ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثالثة والاحد عشر في الثلثة عشر ای مائة

وثمانية وخمسين بثلثين وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والاحد عشر في الاربعة عشر

ای مائة واربعة وستين بستة وثلثين وعن مسطحي الخمسة في الواحد والاحد عشر

في الخمسة عشر ای مائة وسبعين باثنين واربعين والضابطة في التفاوت

ضابطة لمعرفة قدر النقصان المذكور بمجموع غير المجموعين السابقين

ههنا انه دائما بقدر مضروب الستة في قدر التفاضل بينه وبين البعيدة

والقانون الشامل لهذه الضابطة والسابقة عليها ان التفاوت في كل

قانون شامل للقاعدتين السابقتين ٥

منهما بقدر مضروب ضعف التفاضل بين العدد والحاشية القريبة في

نفس التفاضل بينه وبين البعيدة ومنها كون مربع كل عدد مساويا

لمسطح حاشيتيه المتقابلتين مع مربع الفضل بين العدد واحدى الحاشيتين

فان مربع الاربعة مثلا ستة عشر وهو مساو لمسطح الثلثة والخمسة مع الواحد

ولمسطح الاثنين والستة مع الاربعة ولمسطح الواحد والسبعة مع التسعة

ومنها كون مربع كل عدد مساويا لحاصل جمعه مع ضعف كل ما تحته الى الواحد

مساويا ومعكوسا وبعبارة اخرى لحاصل جمعه مع ضعف كل ما تحته الى الواحد فان

مربع الخمسة مثلا خمسة وعشرون وحاصل جمعه مع الاربعة والثلثة والاثنين

والواحد مرتين هو ايضا خمسة وعشرون ومنها كون كل عدد بحيث اذا

زيد عليه واحد وضرب المجموع في نصف مربع العدد او نصف المجموع في تمام مربعه

كان الحاصل مساويا لمجموع مضروبه في نفسه وفي جميع ما تحته الى الواحد فان الاربعة

مثلا اذا زيد عليها واحد صارت خمسة وحاصل ضربها في الثمانية او ضرب اثنين

ونصف فى الستة عشر اربعون وهو مساو للمجموع مضروب الاربعة فى نفسها ثم فى
الثلثة ثم فى الاثنين ثم فى الواحد ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب فى عدد
اخر ثم قسم عليه يكون مضروب الحاصل فى الخارج مساويا لمربعه فان الثلثة
مثلا اذا ضربت فى الاربعة كان الحاصل اثنى عشر واذا قسمت عليها كان الخارج ثلثة
ارباع ومضروب ثلثة ارباع فى الاثنى عشر تسعة وهى مساوية لمربع الثلثة
ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم على عدد اخر ثم قسم الاخر عليه وضرب
مجموع الخارجين فى مسطحهما كان الحاصل مساويا لمجموع مربعيهما فان العشرة مثلا
اذا قسمت على الخمسة خرج اثنان واذا قسمت الخمسة عليها خرج نصف فمضروب
اثنين ونصف فى مسطح العشرة والخمسة اى الخمسين مائة وخمسة وعشرون
وهو مساو لمجموع مربعيهما ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم بقسمين وربع
كل منهما وزيد على المجموع مسطح احد القسمين فى ضعف الاخر كان الحاصل
مساويا لمربعه فان السبعة مثلا اذا قسمت بثلثة واربعة وربع ثلثة فصارت
تسعة وربع اربعة فصارت ستة عشر فاذا زيد على مجموعهما مسطح الثلثة
فى ضعف الاربعة او مسطح الاربعة فى ضعف الثلثة اى اربعة وعشرون صار
المجموع تسعة واربعين وهو مساو لمربع السبعة ومنها كون كل عدد بحيث
اذا قسم بمختلفين كان مسطحهما ناقصا عن مربع نصف العدد بقدر مربع
الفضل بين النصف واحد القسمين فان مسطح الستة والاثنين من

من قسمي الثمانية اثنا عشر بحيث اذا اسقط منه كسر معين ثم اضيف الى الباقى
كسره الذى مخرجه اقل من مخرج الكسر المفروض بواحد كان المجموع مساويا للعدد
واذا زيد عليه كسر معين ثم اسقط عن المجموع كسره الذى مخرجه اكثر من مخرج
الكسر المفروض بواحد كان الباقى مساويا له فان العشرة مثلا اذا اسقط خمسها
اى الاثنان صارت ثمانية ثم اذا زيد ربع الثمانية عليها صارت عشرة وكذا
اذا زيد عليها الاثنان واسقط سدس الاثنى عشر منه ومنها كون كل عدد
بحيث اذا اسقطت منه عدة من اجزائه ثم زيد على الباقى بتلك العدة من جزئه
الذى يكون مخرجه اقل من مخرج الاول بعدد الاجزاء المسقطة او عكس الامر
كان الحاصل والباقى مساويا للعدد فان العشرين مثلا اذا اسقطت منه
ثلثة اخماسه بقى ثمانية فاذا زيدت على الباقى ثلثة امثال نصفه الذى
مخرجه اقل من مخرج الخمس بثلثة صار عشرين واذا زيدت عليه ثلثة اخماسه
حصل اثنان وثلثون فاذا اسقطت من الحاصل ثلثة اثمانه بقى عشرون
ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه بعض اجزائه بعدة هى
اقل من مخرجه بواحد ثم ضرب الباقى فى المخرج كان الحاصل مساويا
للعدد فان الخمسة عشر مثلا اذا اسقطت منه اربعة اخماسه بقى ثلثة فاذا
ضربت الثلثة فى مخرج الخمس كان الحاصل خمسة عشر ومنها كون كل عدد
بحيث اذا اسقطت منه عدة من احد اجزائه واسقطت من الواحد ايضا تلك

وهو ناقص عن الستة عشر
بقدر مربع الاثنين ومنها
كون كل عدد م

بلغ

الاجزاء او زيدت عليه عدة من احد الاجزاء وحمل الواحد ايضا مثلها وقسم الحاصل
الاول على الثانى كان الخارج مساويا للعدد فان الاثنى عشر مثلا اذا اسقطت منه
ثلثة ارباعه بقى ثلثة واذا اسقطت من الواحد ثلثة ارباعه بقى ربع وخارج
قسمة الثلثة على الربع اثنا عشر واذا زيد عليه ربعه حصل خمسة عشر وعلى
الواحد ربعه حصل واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر على الواحد والربع
اثنا عشر **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد اخر فوقه او تحته
متصلا به فى النظم الطبيعى او منفصلا عنه بفاصلة قليلة او كثيرة كان المجموع
مساويا لمجموع حاشيتيها المتقابلتين قريبتين او بعيدتين فان السبعة
مثلا اذا اخذت مع الثمانية كان مجموعهما مساويا لمجموع الستة والتسعة ولمجموع
الخمسة والعشرة وهكذا فاذا اخذت مع الستة كان المجموع مساويا لمجموع
الخمسة والثمانية ولمجموع الاربعة والتسعة وهكذا واذا اخذت مع العشرة
او مع الخمسة كان المجموع على الاول مساويا لمجموع الستة والاحد عشر و
لمجموع الخمسة والاثنى عشر وهكذا وعلى الثانى لمجموع الاربعة والثمانية
ولمجموع الثلثة والتسعة وهكذا الى الواحد والاحد عشر وعند اول مراتب
فقدان التحتانية فى جميع الصور تستقل الفوقانية بتلك المساواة كالاثنى
عشر فى الصورة الاخيرة على ما مر فى نظيره فتذكر **ومنها** كون كل عدد بحيث
اذا اخذ مع عددين او اعداد فى صورة كون الكل منتظما على النظم الطبيعى

كان

كان حاصل ضرب نصف عدة الكل فى مجموع طرفيه مساويا لحاصل جمع الجميع فان
مضروب نصف عدة الواحد الى العشرة اى الخمسة فى مجموع طرفيها اى الاحد
عشر مساو لحاصل جمع الواحد الى العشرة ومضروب نصف عدة الثلثة الى
الستة اى الاثنين فى مجموع طرفيها اى التسعة مساو لجمع هذه الاربعة اى الثمانية
عشر ومن هذه الخاصية اخذت القاعدة المشهورة لاستخراج جمع الاعداد
المنتظمة على النظم الطبيعى فقيل القاعدة فيه ان تضرب مجموع طرفيها فى نصف
عددها **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اكثر فى صورة كون
الكل متفاضلا بعدد معين كان اذا اسقط من عدته واحد وضرب الباقى
فى عدد التفاضل وزيد على الحاصل اول تلك الاعداد صار المجموع مساويا
لاخرها فان الواحد والثلثة والخمسة والسبعة المتفاضلات باثنين اذا اسقط
من عدتها واحد وضرب الباقى اى الثلثة فى قدر التفاضل اى الاثنين
وزيد على الحاصل الواحد الذى هو اول تلك الاعداد صار المجموع سبعة
وهو اخرها وان الاربعة والسبعة والعشرة المتفاضلات بثلثة اذا اسقط
من عدتها واحد وضرب الاثنان فى الثلثة وزيدت على الحاصل الاربعة صار
عشرة ثم ان اول اخر لهذه الاعداد اذا جمع مع اخرها وضرب المجموع فى
عددها نصف الحاصل يساوى حاصل جمع بعضها مع بعض وبعبارة اخرى
اذا ضرب المجموع فى نصف عددها فالحاصل يساوى المجموع فتى المثال

الاول اذا جمع الواحد والسبعة صار ثمانية وحاصل ضربها فى الاربعة اثنان
وثلثون ونصفه ستة عشر لحاصل ضربها فى الاثنين وفى المثال الثالث
اذا جمع الاربعة والعشرة وضرب الاربعة عشر فى الثلثة حصل اثنان واربعون

بيان شمول القاعدة المشهورة لجمع الاعداد المتفاضلة بعدد معين ٥

ونصفه احد وعشرون لحاصل ضربه فى الواحد والنصف ومن هذا يعلم
ان القاعدة المختصة فى المشهور باستخراج جمع الاعداد المنتظمة على النظم
الطبيعى كامر شاملة لاستخراج جمع مثل هذه الاعداد المتفاضلات ايض
فتدبر ومنها وهو مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين

بيان خاصية غريبة تفطنا بها ٥

او اكثر سواء كان الكل متصلا بعضها مع بعض على النظم الطبيعى او منفصلا
بعضها عن بعض بفاصلة قليلة او كثيرة او متصلا بعضها دون بعض بشرط
تساوى القراين والنظاير فى الاتصال والانفصال كان مجموع الحاشيتين
المتقابلتين لهذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها بقدر ضعف كسر الذى
يكون مخرجه موافقا لعدتها فان مجموع الحاشيتين للاربعة والخمسة والستة و
اى العشرة بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد الثلثة اى الخمسة عشر بقدر
ثلثيه ومجموع حاشيتى الثلثة والخمسة والسبعة والتسعة اى الاثنى عشر
بالنسبة الى مجموع هذه الاربعة اى الاربعة والعشرين بقدر ربعيه ومجموع
حاشيتى الثلثة والاربعة مع الستة والسبعة ومع التسعة والعشرة اى الثلثة
عشر بالنسبة الى مجموع هذه الستة اى التسعة و الثلثين بقدر سدسيه

مجموع

ومجموع حاشيتى الثلثة والاربعة والخمسة مع الثمانية والتسعة والعشرة ومع
الثلثة عشر والاربعة عشر والخمسة عشر اى الثمانية عشر بالنسبة الى
مجموع هذه التسعة اى الاحد والثمانين بقدر تسعيه وعلى هذا القياس

استخراج قاعدة من الخاصية المذكورة لجمع الاعداد المتصلات والمنفصلات والمختلطات

وقد تبين بهذه الخاصية ان نصف مجموع حاشيتى امثال تلك الاعداد
لكونه بمنزلة كسرها من مخرج عدتها اذا ضرب فى تلك العدة يكون الحاصل
مساويا لحاصل جمع تلك الاعداد فقد تلخص بذلك قاعدة لطيفة لاستخراج
جمع الاعداد فى المتصلات والمنفصلات والمختلطات المرعى فيها تطابق القراين
والنظاير حتى فيما مبدؤه الواحد فانه وان لم يكن له حاشية تحتانية
لكن الفوقانية فى هذه الصورة مغنية عنها بناء على ما مر من استقلالها
عند فقدان التحتانية ولما كان مجموع حاشيتى كل عدة من الاعداد فى
جميع الصور موافقا لمجموع طرفيها لحصول جبر قدر نقصان التحتانية من
الطرف التحتانى بزيادة مثله فى الفوقانية على الفوقانى كان ضرب نصف

استخراج قاعدة اخرى منها لجمع الاعداد المذكورة

مجموع الطرفين ايض فى عدة الاعداد المذكورة يجرى مجرى ضرب نصف مجموع
الحاشيتين فى عدتها فيكون ضرب نصفه فيها قاعدة اخرى لاستخراج جمع مثل
تلك الاعداد ولما كان مضروب نصف عدد فى عدد اخر ومضروب تمام
الاول فى نصف الثانى متوافقين دائما يكون ايض مضروب مجموع الحاشيتين
او الطرفين فى نصف عدتها مساويا لحاصل جمعها فعلم بذلك ان القاعدة

بيان شمول القاعدة المشهورة المختصة عند القوم بجمع الاعداد على النظم الطبيعى لجمع مثل هذه الاعداد ايض

المختصة في المشهود باستخراج جمع الاعداد المنتظمة كما انها كانت ايضا جارية
في استخراج جمع المتفاضلات على ما مر جارية فيما نحن فيه ايضا فتدبر ومنها
وهو ايضا مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا ضرب في نصف متلوه او ضرب
نصفه في متلوه كان الحاصل مساويا لحاصل جمع الواحد الى متلوه على النظم
الطبيعي وكان كل من هذين الحاصلين مساويا لعدد التركيبات الثنائية المحتملة
في العدد فان كلا من مضروب الخمسة مثلا في نصف الاربعة او بالعكس ومجموع
الواحد الى الاربعة عشرة وتلك العشرة مساوية للثنائيات المحتملة في الخمسة
تفصيلها الاول مع الثاني ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثاني
مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثالث مع الرابع ثم مع الخامس
ثم الرابع مع الخامس وتتفرع على هذه الخاصية ثلث قواعد لطيفة
احديها لاستخراج جمع الاعداد على النظم الطبيعي وهي ان يجمع العدد الاخير
مع مضروبه في نصف متلوه او بالعكس وثانيتها لاستخراج عدة التركيبات
الثنائية المحتملة في كل عدد وهي ان يضرب العدد في نصف متلوه او بالعكس
وثالثتها لاستخراج هذا المطلوب ايضا وهي ان يجمع من الواحد الى متلو العدد
ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف متلوه
ثم الى المجموع ثلثة امثال متلو متلوه وهكذا بزيادة واحد في كل مرتبة الى
الواحد كان الحاصل مساويا لمضعف مجموع مسطحات المتقابلين من تلك

الجملة

بيان خاصية غريبة اخرى مما تفطنا بها

استنباط ثلث قواعد من الخاصية المذكورة لاستخراج عدة التركيبات الثنائية لكل عدد وغيره

بيان خاصية غريبة من سوانحنا

الجملة الى ان ينتهي الى مسطح الوسطين ان كان العدد زوجا ولمضعف مجموع
تلك المسطحات مع زيادة مربع الوسط عليه ان كان فردا وكان كل من هذين
مساويا لعدد التركيبات الثلاثية المحتملة في العدد الزائد على هذا العدد باثنين
فان الاربعة مثلا سواء كان ... اضيف اليها ضعف الثلثة ثم الى المجموع
ثلثة امثال الاثنين ثم اربعة امثال الواحد او كان ضعف مجموع مسطحها
في الواحد ومسطح الثلثة في الاثنين يصير عشرين وهو عدة تركيبات
الثلاثية المحتملة في الستة وان الخمسة سواء اضيف اليها ضعف الاربعة
ثم ثلثة امثال الثلثة واربعة امثال الاثنين وخمسة امثال الواحد او
ضعف مجموع مسطحها في الواحد ومسطح الاربعة في الاثنين ثم زيد
على الجميع مربع الثلثة يصير خمسة وثلثين وهو عدة التركيبات الثلاثية
الممكنة في السبعة وتتفرع على هذه الخاصية قاعدتان لاستخراج
عدة المحتملات الثلاثية لكل عدد اوليهما ان ينقص من العدد اثنان
ثم اضيف الى الباقي ضعف متلوه وثلثة امثال متلو متلوه وهكذا الى
الواحد وثانيتهما ان ينقص من العدد اثنان فان كان الباقي زوجا
ضعف مجموع مسطح المتقابلات منها وان كان فردا اضيف الى ذلك
مربع العدد الوسطاني ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون كل عدد
بحيث اذا ضرب في محتملات متلوه من التركيبات الثنائية او الثلاثية

استنباط قاعدتين من الخاصية المذكورة لاستخراج المحتملات الثلاثية لكل عدد

بيان خاصية اخرى من سوانحنا

او الرباعية او غيرها وقسم الحاصل على ما بقى بعد اسقاط اثنين من العدد
ان كانت التركيبات ثنائية وبعد اسقاط ثلثة منه ان كانت ثلاثية وعلى
هذا القياس كان الخارج مساويا لمحتملات العدد من تلك التركيبات فان
الخارج من قسمة مضروب الخمسة فى الستة التى هى المحتملات الثنائية للاربعة
اى الثلثين على الثلثة الباقية من الخمسة بعد اسقاط الاثنين منها عشرة
موافقة لاحتمالاتها الثنائية والخارج من قسمة مضروب الخمسة فى الاربعة
التى هى المحتملات الثلاثية للاربعة اى العشرين على الاثنين الباقيين من الخمسة
بعد اسقاط الثلثة منها عشرة موافقة لاحتمالاتها الثلاثية ايضا والخارج
من قسمة مضروبها فى الواحد الذى هو الاحتمالات الرباعى للاربعة على الواحد
الباقى منها بعد اسقاط الاربعة خمسة موافقة لاحتمالاتها الرباعية فتفرع
على هذه الخاصية قاعدة عامة مفيدة لاستخراج عدة كل ما اريد من
الاحتمالات التركيبية الممكنة فى كل عدد هى ان تضرب العدد عند ارادة
استعلام ثنائياته فى ثنائيات متلوه ثم تقسيم الحاصل على ما بقى منه بعد
اسقاط الاثنين وعند ارادة استعلام ثلاثياته فى ثلاثيات متلوه ثم
تقسيم على ما بقى منه بعد اسقاط الثلثة وقس عليهما الرباعية والخماسية
وغيرهما ثم انه بما عرفت من مساوات الثنائيات للثلاثيات فى الخمسة
يمكنك ان تتفطن بادنى تامل بان كل عدد اذا قسم بقسمين مختلفين

استنباط قاعدة من الخاصية المذكورة عامة واستخراج عدة كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية لكل عدد

بيان مساواة الاحتمالات التركيبية القسمين المختلفين لكل عدد

كان

كان عدة تركيباته الموافقة لعدد احد القسمين مساوية لعدة الموافقة لعدد القسم
الاخر ففى السبعة تساوى الثنائيات مع الخماسيات والثلاثيات مع الرباعيات
وفى العشرة الثنائيات مع الثمانيات والثلاثيات مع السباعيات والرباعيات مع
السداسيات وعلى هذا القياس ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب فى متلوه
وقسم الحاصل على مضروب الواحد فى تاليه كان الخارج مساويا لاحتمالات
تركيباته الثنائية واذا ضرب فى متلوه والحاصل فى متلو متلوه ثم قسم على مضروب
الحاصل من ضرب الواحد فى تاليه فى تالى تاليه كان الخارج مساويا للثلاثيات
وعلى هذا القياس الرباعيات والخماسيات وغيرهما فان الستة مثلا اذا ضربت
فى الخمسة وقسم الثلثون على الاثنين خرج خمسة عشر عدد احتمالاتها الثنائية
ثم اذا ضرب الثلثون فى الاربعة وقسم المائة والعشرون على الستة خرج
عشرون عدد الثلاثية ثم اذا ضرب المائة والعشرون فى الثلاثة وقسم الثلثمائة
والستون على الاربعة والعشرين خرج خمسة عشر ايضا عدد الرباعية وهكذا
وهذه الخاصية ايضا هى اساس قاعدة لاستخراج عدة الاحتمالات المذكورة
فى كل عدد فلاستعلام عدد كل تركيب فى كل عدد يوخذ من اخر العدد بقدر
سميه ومن اوله كذلك فيقسم حاصل ضرب اجزاء الاول بعضها فى بعض
على حاصل ضرب اجزاء الثانى كذلك فيكون الخارج موافقا للمطلوب
هذا اذا كان المطلوب عدد مطلق التركيبات المذكورة من دون اعتبار

استنباط قاعدة لطيفة من خاصية غريبة لاستخراج عدة الاحتمالات التركيبية

الاوضاع المختلفة لكل منها باختلاف الترتيب فلو كان المطلوب جميع الاحتمالات
عند اعتبار تلك الاوضاع لكان حاصلا بمحض ضرب الاواخر بدون التقسيم
على مضروب الاوايل فان عدد الثنائيات بهذا الاعتبار في الستة ثلثون
والثلاثيات مائة وعشرون في قاعدة لطيفة لمثل هذا المطلوب قد اشار
اليها صاحب عيون الحساب بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية
او رباعية او غيرها تختلف حروفها قلنا نضرب الثمانية والعشرين
اى عدد حروف الهجاء في السبعة والعشرين فالحاصل وهو سبعمائة وستة
وخمسون عدد الثنائيات المطلوبة ومضروبه في الستة والعشرين وهو
تسعة عشر الفا وستمائة وستة وخمسون عدد الثلاثيات المطلوبة ومضروبه
في الخمسة والعشرين وهو اربعمائة واحد وتسعون الفا واربعمائة عدد
الرباعيات المطلوبة وعلى هذا القياس انتهى ثم انه رحمه الله اشار الى قاعدتين
لاستخراج المطلوب الاول او كلتيهما ترجعان الى ما ذكرنا له بقوله فان قيل كم كلمة
ثنائية او ثلاثية او رباعية الى غير ذلك لا يوافق مجموع حروف احديها لمجموع حروف الاخرى
ولا يتكرر حرف في احديها قلنا نقسم عدد الثنائيات المختلفة الحرفين
على الاثنين او نجمع من الواحد الى سبعة وعشرين ليحصل ثلثمائة وثمانية
وسبعون فهو عدد الثنائيات المطلوبة ونقسم عدد الثلاثيات
المختلفة الحروف على الستة مضروب الاثنين في الثلثة او نضرب احد الاعداد

فائدة اخرى مستنبطة من الفائدة المذكورة لاستخراج جميع الاحتمالات الممكنة وكل عدد من الاوضاع المختلفة بحسب اختلاف الترتيب

نقل قاعدتين من كتاب عيون الحساب لاستخراج عدة مطلق التركيبات

الثلثة التي هي ثمانية وعشرون وسبعة وعشرون وستة وعشرون في نصف
الاخر والحاصل في ثلث الثالث او نضرب سدس احدها في مسطح الاخيرين
ليحصل ثلثة الاف ومائتان وستة وسبعون فهو عدد الثلاثيات
المطلوبة ونقسم عدد الرباعيات المختلفة الحروف على الاربعة والعشرين
مضروب الاثنين في الثلاثة في الاربعة او نضرب احد الاعداد الاربعة
التي هي الثمانية والعشرون والسبعة والعشرون والستة والعشرون والخمسة
والعشرون في نصف الاخر والحاصل في ثلث الاخر والحاصل في ربع الباقي
ليحصل عشرون الفا واربعمائة وخمسة وسبعون فهو عدد الكلمات
الرباعية المطلوبة وقس عليه ما فوقه ونظائره انتهى ومما يناسب ذكره
في هذا المقام طريق استخراج خصوص الاوضاع المحتملة بسبب اختلاف
الترتيب في عدد كل الاوضاع المختلفة المتصورة من هذه الجهة في ترتيب
كلمات هذا البيت شفيع مطاع نبي كريم قسيم جسيم بسيم وسيم
ونضرب الاثنين في الثلثة ثم الحاصل في الاربعة وهكذا الى الثمانية في
هذا المثال فيصير اربعين الفا وثلثمائة وعشرين وعلى هذا القياس
ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون جميع الاحتمالات من الآحادي والثنائي وغيرهما
في كل عدد بحيث اذا اضعف وزيد على المجموع واحد كان مطابقا لجميع
امثال تلك الاحتمالات في العدد الذي فوقه على النظم الطبيعي فان

طريق استخراج الاوضاع المحتملة بسبب اختلاف الترتيب في كل عدد

بيان خاصية غريبة من سوانحنا تتضمن قاعدة نفيسة لاستخراج جميع الاحتمالات الاحادية والثنائية وغيرهما في كل عدد

هذه الاحتمالات فى الاثنين ثلثة احاديان وثنائى واحد وفى الثلثة سبعة
احاديات ٧ وثنائيات مثلها وثلاثى واحد وفى الاربعة خمسة عشر وفى
الخمسة احد وثلثون وعلى هذا القياس بالغا ما بلغ فاحفظها فانها فائدة
شريفة وضابطة لطيفة ومنها ان مضروب كل عدد فى نفسه المعبر عنه
اصطلاحا بمال العدد موافق لثنائياته المختلفة مادة وصورة باضافة
احتمالات ما يمكن ان يحصل منها بتكرار المادة ومضروبه فى ماله المعبر عنه بكعب
العدد لثلاثياته كذلك ومضروبه فى كعبه المعبر عنه بمال المال لرباعياته
وعلى هذا القياس وتوضيح ذلك ان القواعد التى مر ذكرها انما تفيد
طريق استنباط عدد احتمالات المواد المختلفة من اجزاء عدد خاص كمواد
التركيبات الثنائية او الثلاثية او غيرهما او تفيد طريق استنباط
عدد احتمالات الصور المختلفة فى مادة مخصوصة او تفيد طريق استنباط
كليهما معا وقد يحتاج الحاسب الى رابع هو طريق استنباط ما يعتبر فيه مع
الاحتمالات المذكورة احتمالات اخرى حاصلة من ملاحظة صور تكرر جزء
واحد او اكثر وهذه الخاصية هى اساس القاعدة المتكفلة لتحصيل ذلك فان
الثنائيات المختلفة فى الحروف الاربعة ابجد مثلا بالاعتبار الاول ستة ولكل
منها بالاعتبار الثانى صورتان فيصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اثنى عشر
وبعد الاحتمال الرابع واضافة صور التكرار اى الالفين والبائين

ثلاثة ثم

فائدة مستنبطة من خاصية ستخرج بها جميع الاحتمالات التركيبية من الحاصلة من تكرر جزء واحد فى كل عدد

والجيمين

والجيمين والدالين يرتقى عددها الى ستة عشر وهو مال الاربعة وان
الثلاثيات المختلفة فى حروفنا بالاعتبار الاول اربعة ولكل منها بالاعتبار الثانى
ست صور فيصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اربعة وعشرين وبعد الاعتبار
الرابع واضافة صور التكرار كلا او بعضا يرتقى عددها الى اربعة وستين
وهو كعب الاربعة وان الرباعى فيها وان كان بالاعتبار الاول واحدا لكن
يرتقى عدد احتمالاته بحسب ساير الاعتبارات الى مائتين وستة وخمسين
وهو مال مال الاربعة وعلى هذا القياس فقد ظهر مما ذكرنا ان احتمالات الامهات
المختلفة للاشكال الرملية يرتقى عددها الى خمسة وستين الفا وخمسمائة
وستة وثلثين عدد مال مال اشكاله الستة عشر وتوضيح ذلك ان الاحتمالات
الرباعية للستة عشر على ما عرفت من القواعد السابقة هى بالاعتبار الاول
الف وثمانمائة وعشرون ولكل منها بالاعتبار الثانى اربع وعشرون صورة
فيصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث ثلثة واربعين الفا وستمائة وثمانين
وبعد الاعتبار الرابع واضافة احتمالات صور التكرار كلا او بعضا يزيد
على هذه الاحتمالات احد وعشرون الفا وثمانمائة وستة وخمسون
يحصل ستة عشر منها بتكرار شكل واحد وهو ظ ويحصل الف وستمائة
وثمانون منها بتكرار شكلين حاصل ضرب احتمالات الثنائية للستة
عشر اى المائتين والاربعين فى احتمالات حصول الاربعة من كل منها ٧ صورة

بيان عدد احتمالات المختلفة لامهات الاشكال الرملية

بالتكرار اى السبعة وتحصل عشرون الفا ومائة وستون منها بتكرار ثلثة
اشكال حاصل ضرب الاحتمالات الثلاثية للستة عشر اى ثلثة الاف وثلثمائة
وستين فى احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اى الستة فقد
اتضح ان جميع الاحتمالات المختلفة الممكنة الوقوع بجميع الاعتبارات المذكورة
فى الاشكال الرملية لا تزيد على خمسة وستين الفا وخمسمائة وستة
وثلثين وبهذا يحكى ابطال ما توهمه الجهلة فيه من كونه علما دالا
على الامور الغيبية من اوضاع العالم كما قررناه فى رسالة على حدة
حاصلها ان عدد اوضاع العالم تزيد على هذا العدد بلا شبهة فكيف
يمكن ان يدل خصوص شئ من احتمالاته على خصوص شئ من تلك الاوضاع
فتدبر **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه واحد وضرب
ثلثا الباقى فى حاصل جمع الواحد الى العدد على النظم الطبيعى كان
الحاصل مساويا لمجموع حاصل ضربه فيما تحته وما تحته فيما تحته وهكذا
الى الواحد فان العشرة مثلا اذا اسقط منها واحد وضرب ثلثا الباقى
اى الستة فى حاصل جمع الواحد اليها اى الخمسة والخمسين يحصل ثلثمائة
وثلثون وهو مساو لمجموع حاصل مضروبات العشرة فى التسعة و التسعة
فى الثمانية والثمانية فى السبعة وهكذا الى الاثنين فى الواحد وهذه
الخاصية هى اساس قاعدة لتحصيل جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة

من الواحد

اشارة الى ابطال ما توهمه الجهلة فى فضيلة علم الرمل

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدأة من الواحد الى اى عدد مفروض كان

من الواحد فى كل تاليه فتدبر **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع
الواحد اليه على النظم الطبيعى فيما نقص عن هذا الحاصل بواحد كان
حاصل هذا الضرب مساويا لمجموع مجسمات الواحد الى ما تحت هذا العدد
يعنى مضروب كل منها فيما فوقه ثم الحاصل فيما فوقه فان الثمانية مثلا
اذا ضرب ما يحصل من جمع الواحد اليها اى الستة والثلثون فى الخمسة
والثلثين كان الحاصل الفا ومائتين وستين وهو حاصل جمع مجسم الواحد
اى الستة حاصل ضربه فى الاثنين ثم فى الثلثة مع مجسم الاثنين اى الاربعة
~~والعشرين حاصل جمع مجسم الواحد اى الستة حاصل ضربه فى الاثنين~~
~~ثم فى الثلثة مع مجسم الاثنين اى الاربعة والعشرين~~ الى حاصل ضربه فى الثلثة
ثم فى الاربعة وهكذا الى مجسم السبعة اى خمسمائة واربعة حاصل ضربه
فى الثمانية ثم فى التسعة وهذه الخاصية هى اساس قاعدة لتحصيل
جمع مجسمات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد بالمعنى الذى عرفت
ومنها كون كل عدد بحيث اذا زيد على مضعفه واحد وضرب المجموع
فى ثلث حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعى كان الحاصل مساويا
لمجموع مربعات الواحد الى هذا العدد فان الستة مثلا اذا زيد
على مضعفها واحد كان المجموع ثلثة عشر وحاصل ضربه فى السبعة ثلث
حاصل جمع الواحد اليه اى الاحد والعشرين يكون احدا وتسعين

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مجسمات الاعداد المتوالية المبتدأة من الواحد

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مربعات الاعداد المتوالية من الواحد الى كل عدد

وهو مساو لمجموع مربعات الواحد والاثنين والثلثة الى الستة وهذه هي
اساس قاعدة لتحصيل جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد
ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد اليه في نفس ذلك
الحاصل يحصل ما يساوي مجموع مكعبات الواحد اليه فان الخمسة مثلا
يكون حاصل جمع الواحد اليها خمسة عشر وحاصل ضربه في نفسه مائتان
وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع مكعبات الواحد الى الخمسة فهي اساس
قاعدة لتحصيله ومنها كون كل عدد بحيث اذا انتقص من حاصل جمع
الواحد اليه واحد وزيد خمس الباقي عليه وضرب المجتمع في مجموع
مربعات الواحد اليه كان الحاصل مساويا لمجموع مال مال الواحد اليه
فان الستة مثلا اذا انتقص من مجموع الواحد اليها اي الاحد والعشرين
واحد بقي عشرون خمسه اربعة فاذا زيد خمسة على الاحد والعشرين صار خمسة
وعشرين والحاصل من ضربه في احد وتسعين مجموع مربعات الواحد اليه
الفان ومائتان وخمسة وسبعون وهو مساو لمجموع مال مال الواحد الى
الستة فهي اساس قاعدة لتحصيله فتدبر فهذه اثنتان وثلثون
خاصية من خواص مطلق العدد هي لب غاديها حسابا ومرتبة ودرب
فواكهها فوائدا ومنفعة لا احسبها مجتمعة في مصنف الى الان فاحفظها فانها
من نوادر الزمان النوع الثاني وهو ما يكون عارضا لبعض اقسام

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع المكعبات من الواحد الى كل عدد

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مال مال الواحد الى كل عدد

الاولية

تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة

الاولية او الثانوية او غيرها فيحتاج بيانه الى تمهيد تقسيم العدد الى اقسامه
المشهورة فنقول ان العدد تارة ينقسم الى الزوج والفرد من حيث انه ان صح
له نصف كالاثنين والاربعة والستة فهو زوج وان لم يصح كالثلثة والخمسة
والسبعة والتسعة فهو فرد فالزوج ان قبل التنصيف الى الواحد كالاثنين
والاربعة والثمانية سمي زوج الزوج وان لم يقبل ذلك فاما ان ينصف
اكثر من مرة واحدة كالعشرين سمي زوج الزوج والفرد واما ان لا ينصف
~~اكثر من مرة واحدة~~ الا مرة فقط كالعشرة سمي زوج الفرد هذا هو المشهور
وقد زعم بعضهم ان الاثنين ليس بزوج الزوج بل هو زوج الفرد فيحتاج
تعريف زوج الزوج على هذا الاصطلاح الى ما يخرجه ثم الفردات ان
عده عدد سوى الواحد اي افناه اذا اسقط عنه مرتين او مرارا كالتسعة
التي يعدها الثلثة وكالخمسة عشر التي يعدها الثلثة والخمسة سمي مركبا
وان لم يعده سواه كالثلثة والخمسة والسبعة والاحد عشر والثلثة عشر
سمي اولا وربما سمي اصم ايضا وتارة ينقسم الى المفرد والمركب من حيث انه
ان لم يتالف من مرتبتين او اكثر من المراتب المشهورة كالخمسة فانه من
الاحاد فقط فهو مفرد وان تالف كاحد عشر ومائة وثلثة وعشرين فهو
مركب وتارة ينقسم الى المنطق الكسر واصم الكسر من جهة انه ان صح له كسر
من الكسور التسعة المشهورة الملقبة بامهات الكسور كالاثنين الى العشرة

وكالعشرين فانه من العشرات فقط صح

وكالعشرين الى المائة وكالمائتين الى الالف من المفردات وكالاثني عشر
وكمائة واثنين وثلثين من المركبات فهو منطق الكسر وان لم يصح له شيء
من تلك الكسور كالاحد عشر والثلثة عشر والسبعة والثلثين ومائة
وواحد فهو اصم الكسر فالمنطق ان ساوى مجموع اجزائه العادة له سواء
كانت من الكسور التسعة بالنسبة اليه او غيرها كالستة والثمانية
والعشرين فان الاعداد المذكورة في الاول هي الواحد والاثنان والثلثة
والمجموع ستة وفي الثاني هي الواحد والاثنان والاربعة والسبعة والاربعة
عشر والمجموع ثمانية وعشرون فهو مسمى بالعدد التام وان زاد على
مجموع اجزائه كالتسعة فان اجزائه العادة له هي الواحد والثلثة فحسب
والمجموع اربعة فهو مسمى بالعدد الناقص وان نقص عن مجموع اجزائه
كالاثني عشر فان اجزاءه هي الواحد والاثنان والثلثة والاربعة و
والستة والمجموع ستة عشر فهو مسمى بالعدد الزائد فاعتبر في تسميته
الاخيرين حال اجزائهما اشعارا بان تلك الاجزاء للعدد هي المناط لاستحقاق
توصيفه بالزيادة والنقصان وتارة ينقسم الى منطق الجذر واصم
الجذر من حيث انه ان كان مساويا لحاصل ضرب عدد اخر في نفسه
كالاربعة المساوية لحاصل ضرب الاثنين في نفسه فهو منطق الجذر
وان لم يكن كذلك كالثلثة والخمسة فهو اصم الجذر والوجه في التسمية

وجه تسمية المنطق والاصم

ان الجذر

ان الجذر بمعنى الاصل فكان الاول انطق بيانا اصله الحاصل منه والثاني
لم ينطق به فضلا عن الانطاق ولعل النكتة في تلك المبالغة الاشارة الى عدم
تحقق الجذر له اصلا كما سيجيء بيانه والوجه في تسمية منطق الكسر
واصم الكسر قريب من ذلك ثم الجذر ويقال له ايضا الضلع في المساحة
والشيء في الجبر والمقابلة اذا ضرب في مجذوره الذي يقال له المربع
والمال ايضا سمي الحاصل كعبا وفي كعبه مال مال وفيه كعب وفيه كعب كعب
ثم يصير ما لين وكعبا ثم احدهما كعبا ثم كل منهما كعبا وهكذا الى غير النهاية
هذا هو التقسيمات المشهورة للاعداد بحسب اعتبارها في انفسها ولها
تقسيمات اخر بحسب اعتبارها ونسبة بعضها الى بعض فان العددين ان كان
الاقل منهما يعد الاكثر كالاثنين والاربعة وكالثلثة والتسعة سميا
متداخلين وان لم يعده فان كان ثالث سوى الواحد يعدهما كالاربعة
والستة اللتين يعدهما الاثنان وكالتسعة والاثني عشر اللتين يعدهما
الثلثة سميا متوافقين والكسر الذي يكون الثالث مخرجه كالنصف
والثلث في المثالين سمي وفقهما وان كان لا يعدهما سوى الواحد سميا
متباينين ثم ان العددين المشتمل كل منهما على الاجزاء العادة له ان كان
مجموع اجزاء احدهما حتى الواحد مساويا لمجموع اجزاء الاخر كالتسعة
والثلثين مع الخمسة والخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر سميا

متعادلين وان كان المجموع المذكور من كل منهما مساويا لمفس الاخر ولا محالة
يكون احدهما زايدا والاخر ناقصا كالمايتين والعشرين مع المايتين والاربعة
والثمانين يسميا متحابين فتسمى الاقل وهو الزايد عدد المحب والاكثر
وهو عدد الناقص عدد المحبوب والوجه في التسمية ان الجملة القائلين بها يرت
نقوش الاعداد الموضوعة في الالواح على وجه خاص كانوا يتوسلون
بنقش هذين العددين لتحصيل المحبة بين شخصين قال الدواني في
انموذجه انهم ذكروا انه اذا كان عند انسان خاتم او لوح من فضة
او ذهب وغيرهما ونقش فيه مربع وفقه مائتان وعشرون وعند
اخر خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه مربع وفقه مائتان واربعة وثمانون
فان من عنده المربع الثاني يحبه من عنده المربع الاول ويميل اليه وذكر
افلاطون انه اذا اتفق ان يكون عند احدا لعدد الاقل من اي جنس
كان وعند الاخر العدد الاكثر من ذلك الجنس تقع المحبة بينهما بهذا الطريق
والسر في تعيين العدد الاقل للمحب ان المحب انقص من المحبوب من حيث انه
محتاج اليه ومشتاق اليه فناسب الانقص المحب والاكثر المحبوب انتهى ولا
يخفى ان الظاهر عدم حصرهم تلك الخاصية في خصوص هذين العددين
لعدم انحصار المتحابين فيهما فينبغي ان يقال بدلهما الاقل والاكثر على
طبق ما نقل عن افلاطون ليشمل المراتب الاخر منهما ايضا وبعد تمهيد

وجه تسمية المتحابين

موافقه مع الدواني

هذه

هذه المقدمات نقول من جملة هذا النوع ان الزوج مطلقا اذا ضرب في اي
عدد صحيح يكون الحاصل زوجا دائما وايضا اذا اسقط منه او زيد عليه
عدد كان الباقي او المجموع تابعا للساقط او الزايد في الزوجية والفردية
وهاتان الخاصيتان اس بعض الطرق في استخراج الخاتم المكتوم في احد
الكفين بان يقال للكاتم خذ لما فيه الخاتم عددا زوجا وللخالية عددا
فردا او بالعكس ثم يقال اضرب عدد اليمين في زوج واجمع الحاصل مع
ما في اليسار واخبر عن الجميع فان المخبر عنه ان كان فردا على الاول
او زوجا على الثاني ففي اليمين والا ففي اليسار وعلى ذلك يعرف
اذا كتم في احدى الكفين شئ وفي الاخرى آخر والوجه في الجميع ظاهر بالتامل
ومنها ان عدة الافراد والازواج في كل زوج متساوية دائما واما عكس ذلك
بان يكون كل ما يتساوى فيه عدتهما كان زوجا فصحيح ايضا حتى في المتناهي
دون السلسلة الغير المتناهية فرضا فانه وان كان من جهة وجوب التساوي
وامتناع توالي الفردين او الزوجين في مطلق السلسلة من الاعداد يلزم
تساوي عدتهما بمعنى انقسام تلك السلسلة الى سلسلتين متساويتين
سلسلة الافراد وسلسلة الازواج لكن الانقسام بالمتساويين كذلك مطلقا ليس
هو الانقسام الذي جعل مناطا لزوجية العدد بل انما المناط لها ما كان المقسم
فيها سلسلة حقيقية بين طرفيه وهو مستلزم للتناهي من الجانبين بل لا يمكن انصاف

بيان سر بعض طرق استخراج المكتوم من الخاتم او غيره في احد الكفين

شئ صح

المتقدم

كلام مع من ابطل التسلسل لاثبات الواجب بما سماه برهان الزوج والفرد

مثل تلك السلسلة المفروضة لشيء من الفردية والزوجية اصلا بسبب انه يستلزم

ذلك الانتفاء في كونها على حد خاص ومرتبة معينة من مراتب العدد وهو من ملزومات

التناهي فيلزم خلاف الفرض فتبين بما اوضحناه ان ما استند به بعض مشاهير

المتاخرين في ابطال التسلسل لاثبات الواجب تعالى من لزوم اجتماع الزوجية

والفردية المستحيل بديهة على هذا التقدير بالانقسام المذكور وبفرض

اسقاط واحد منها فقرره في بعض تصنيفاته بقوله لو لم يوجد الواجب

لذاته وجدت سلسلة غير متناهية من الممكنات لكنه تعالى لا يستلزم امران

يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل ضرورة بيان اللزوم انه لو وجدت

سلسلة كذلك كان لها مبدا فيعين بعض من احادها بانه واقع في المراتب

الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية

كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى

واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى بقسمين متساويين

فكانت زوجا اذ لا نريد به الا المنقسم بمتساويين مطلقا واذا اسقط

واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان تكون زوجا

بعين ما قلنا انها فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل

فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على الاخر فلا يصلح للتنصيف انتهى

من الخيالات السطحية المبتنية على توهم ان كل جملة من الاحاد متناهية

ابطال الفرد والزوج بعد فرض عدد معين لكل جملة موجودة على الاطلاق

او غير متناهية يعرضها عدد معين وهو ممنوع بل باطل بالضرورة الحاكمة بتناهي

كل مرتبة معينة من الاعداد فظهر ايضا حال ما ادعى ضروريته في تقرير برهان

اخر يجلي هذا المطلب الشريف بقوله لو انحصر الموجود في الممكن لذهبت السلسلة الى

غير النهاية لكن وجود الاحاد الغير المتناهية محال مطلقا لانها لو وجدت لكان

لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الاحاد يعرضها

عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد

او باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مرتبة متنازلة ويوجد فيها واحد

البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة

الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين الحاصرين والمتشبث

بذيل الجدال والعناد يمنع استحالة انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين مطلقا

ودفعه ظاهر على اللبيب وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية

وان لم يكن مترتبة ايضا انتهى ثم العجب انه التفت في هذا المقام الى الاشارة

الى دفع منع استحالة مطلق انحصار ما لا يتناهى مع انه احتمال بعيد جدا

ولم يلتفت الى احتمال المنع الذي ذكرناه اصلا مع ان الظاهر ان ظهور وروده

هو الوجه في ان القوم الى زمانه لم يسلكوا في ابطال التسلسل مثل هذا الطريق

الواضح المتبادر الى جميع الاذهان بل تمسكوا فيه بامثال التطبيق والتضايف

فتامل ومنها ان الزوج ان كان بحيث اذا اسقط منه واحد كان الباقي

فردا غير الواحد لا بعده سواء فكان اولا لا محالة يكون مساويا لمجموع الاجزاء
العادة لمربع ذلك الاول وان كان بحيث اذا اسقط منه ثلثة كان الباقي اولا
يكون مساويا لمجموع اجزاء ضعف ذلك الاول كالاربعة فان الباقي منها بعد
اسقاط الواحد ثلثة وهي فرد اول فتكون مساوية لمجموع اجزاء مربعها اى التسعة
وكالستة فان الباقي منها بعد اسقاط الواحد خمسة وهي اول وبعد اسقاط
الثلثة ثلثة وهي ايضا اول فتكون مساوية لمجموع اجزاء مربع الخمسة اى الخمسة
والعشرين وايضا لمجموع اجزاء ضعف الثلثة اى الستة **ومنها** ان كل زوج
اذا ضرب نصفه فيما يتلوه يكون الحاصل مساويا لحاصل جمعه مع ساير الازواج
التي تحته فانه اذا ضرب نصف العشرة اى الخمسة في الستة حصل ثلثون وهو
حاصل جمع الازواج من الاثنين الى العشرة فيظهر من تلك الخاصية ان قاعدة
جمع الازواج المتوالية من الاثنين الى اى زوج كان هي ان نضرب نصف الزوج
الاخير في تاليه فيكون الحاصل هو المطلوب ولما كان عدة الازواج المتوالية من
الاثنين تكون مطابقة لنصف الزوج الاخير دائما يكون ضرب عدة الازواج
في تاليها قاعدة اخرى لتحصيل جمعها فاذا قيل اجمع من الاثنين الى الستة ازواج نضرب
الستة في السبعة واذا قيل الى الستة عشر نضرب التسعة في العشرة وهكذا **ومنها**
ان مضروب كل زوج زوج في نفسه او فيما هو من نوعه يكون من نوعه دائما
فيظهر من هذه الخاصية ان ما لزوج الزوج وكعبه وما لماله وما لكعبه

الى

الى غير النهاية من المنازل والمراتب كلها زوج الزوج **ومنها** ان كل زوج زوج
بعده جميع ما قبله من نوعه ولا بعده من غير نوعه الا الواحد ويكون زائدا
دائما على مجموع ما سبق عليه من نوعه باثنين وعلى مجموع ما بعده حتى
الواحد بواحد فيظهر من هذه الخواص انه لا يمكن ان يكون زوج زوج
من الاعداد التامة المعتبرة فيها المساواة لاجزائها ولا من الاعداد الزائدة
التي تعتبر فيها زيادة اجزائها عليها فيكون دائما من الاعداد الناقصة
وايضا يظهر انه اذا اريد جمع تلك الازواج الى زوج زوج مخصوص او اريد
جمع الواحد مع مضعفاته الى مضعف مخصوص تكون القاعدة فيه
ان يؤخذ زوج الزوج الذي بعده وينقص منه اثنان على الاول وواحد
على الثاني فالباقي هو المطلوب فان قيل اجمع تلك الازواج من الاثنين
الى الاربعة والستين او قيل اجمع الواحد مع جميع مضعفاته اليه نأخذ المائة
والثمانية والعشرين وننقص منه الاثنين فالباقي مساو لمجموع تلك الازواج
او ننقص منه الواحد فالباقي مساو لمجموع الواحد مع مضعفاته
الى العدد المفروض **ومنها** ان كل زوج زوج اذا اسقط منه اثنان يكون
الباقي زوج الفرد كالثمانية والستة عشر يبقى منهما بعد اسقاط اثنين
ستة واربعة عشر وكل منهما زوج الفرد ولا يصح العكس فان الثمانية عشر
مثلا هو زوج الفرد ولا يصير بانضمام الاثنين زوج الزوج ويظهر من هذه الخاصية

خاصية يظهر منها قاعدة لتحصيل العدد التام

مع ماتقدم من زيادته دايما على مجموع السابقة عليه من نوعه باثنين ان
كلما يحصل من جمع تلك الازواج يكون زوج الفرد دايما فتدبر ومنها ان
زوج الزوج ان كان بحيث اذا اسقط من مضعفه واحد كان الباقي فردا
اولـيكون حاصل ضربه في هذا الاول عددا تاما كالاثنين اذا اسقط من مضعفه
واحد بقي ثلثة وهي اول فحاصل ضربه فيها ستة وهي عدد تام وكالاربعة اذا
اسقط من مضعفها واحد بقي سبعة وهي اول فحاصل ضربها فيها ثمانية
وعشرون وهو ايضا تام فالقاعدة في تحصيل العدد التام ان تضرب زوج

اول ص

الزوج في مضعفه الا واحدا بشرط كونه اول فيكون الحاصل هو المط وقد نظمها
الدواني في انموذجه فقال جو باشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد
بود مضروب ايشان تام ودني ناقص وزايد والشيخ البهائي رحمه الله
ذكر في الخلاصة قاعدة اخرى لتحصيله بقوله فاجمع اعدادا متوالية من الواحد
على التضاعف فالمجموع ان كان لا يعده غير الواحد فاضربه في اخرها
فالحاصل تام مثالها جمعنا الواحد والاثنين والاربعة وضربنا السبعة في
الاربعة فالثمانية والعشرون عدد تام انتهى وقد نظمها فقال ده تضعيفات
واحد فرد اول كر كني حاصل بترتبه تام از ضرب ان در زوج اخر مستوى واصل
ومنها ان كل زوج انقسم تارة الى عددين اولين وتارة الى اولين اخرين يكون
الحاصل من ضرب احد جزئيه الاولين في نظيره والحاصل من ضرب احد جزئيه

خاصية يظهر منها قاعدة لتخراج المتحابين

الاخرين في نظيره عددين متحابين مثاله قسمنا ستة عشر تارة الى ثلثة
وثلثة عشر وتارة الى خمسة واحد عشر وكل من تلك الاقسام الاربعة عدد
اول ثم يكون حاصل ضرب الاولين تسعة وثلثين وحاصل ضرب الاخرين
خمسة وخمسين وهما عددان متحابان فان اجزاء كل منهما سبعة عشر فالقاعدة
في تحصيل المتحابين ان يوخذ زوج على الصفة المذكورة ويقسم مرتين
ويضرب كل قسم في نظيره فالحاصلان هما المطلوبان ومنها ان زوج الزوج
اذا ضرب تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة او جمع تارة مع نصفه وتارة
مع ضعفه وكان كل من الحاصلين او المجموعين بعد اسقاط الواحد منه فردا
اول ومع ذلك بعد ضرب احد هذين الفردين في الاخر وحصول فرد
ثالث كان مجموع الافراد الثلثة ايضا فردا اول فعند اجتماع هذه الشروط
يكون مضروب زوج الزوج المذكور في الفرد الثالث هو اقل العددين
المتحابين وفي مجموع الافراد الثلثة اكثرهما مثاله اذا ضربنا الاربعة تارة
في واحد ونصف صارت ستة وتارة في ثلثة صارت اثني عشر والباقي
بعد اسقاط الواحد من الاول خمسة ومن الثاني احد عشر وكل منهما فرد
اول وهكذا الحال اذا جمعناها تارة مع الاثنين الذي نصفها وتارة
مع الثمانية التي ضعفها ثم اذا ضربنا الخمسة في الاحد عشر صارت
خمسة وخمسين وهو الفرد الثالث ثم اذا جمعنا هذه الافراد الثلثة صارت

خاصية يظهر منها قاعدة لتحصيل العددين المتحابين

احدا وسبعين وهو ايضا فرد اولى ثم مضروب الاربعة في الفرد الثالث اي

مائتان وعشرون يكون اقل المتحابين وفي مجموع الافراد الثلثة اي مائتان

واربعة وثمانون يكون اكثرهما فتبين ان القاعدة في استخراجها ان

يحصل اولا زوج الزوج الذي على الصفات المذكورة ثم يضرب في الفرد الثالث

فيحصل اقلهما ثم في مجموع الافراد فيحصل اكثرهما وقد غفل بعض مهرة

اهل الحساب كصاحب المفتاح وصاحب كنز المراد وغيرهما عن اعتبار

الشرط الاخير اي كون مجموع الافراد الثلثة فردا اولا فحسبوا ان الثمانية

ايضا كالاربعة في امكان استخراج المتحابين منها غير ما ذكرنا مع فقدان

الشرط الاخير فيها وهذا خطأ فاحش يظهر للمتامل وقد ذكر صاحب

عيون الحساب فيه وجه خطائهم مفصلا ولما ظهر ان الثمانية التالية

للاربعة من تلك الازواج غير صالحة لان يستخرج منها متحابان ظهر

ان ليس بين الاربعة والستة عشر عدد صالح له وانما الصالح له بعد الاربعة

هو الستة عشر لانا اذا ضربناه تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة اي جميعاه

تارة مع نصفه وتارة مع ضعفه واسقطنا من الحاصل او المجموع واحدا

بقي ثلثة وعشرون وسبعة واربعون وهما فردان اولان واذا ضربنا احدهما

في الاخر حصل فرد ثالث هو الف واحد وثمانون ومجموع هذه الافراد الثلثة

الف ومائة واحد وخمسون وهو ايضا فرد اول ثم علمنا ان مضروب الستة عشر

في الفرد الثالث وهو سبعة عشر الفا وماتين وستة وتسعين اقل المتحابين اعني

وفي مجموع الافراد المذكورة اعني ثمانية عشر الفا واربعمائة وستة عشر

اكثرهما فتبين ان المرتبة التي بين مرتبة العددين المستخرجين من الاربعة

وبين مرتبة هذين العددين المستخرجين من الستة عشر وهي مرتبة احاد

الالوف كمرتبتي الاحاد والعشرات خالية عن المتحابين ثم ما بعد الستة

عشر من تلك الازواج الى غير النهاية بعضها صالح لان يكون مادة

لاستخراجهما دون بعض من جهة حصول الشرائط المذكورة وفقدانها

فان الاثنين والثلثين والاربعة والستين لا يصلحان له لفقدان بعض

الشرائط فيهما كما لا يخفى على اهل الخبرة وانما الصالح له بعد الستة عشر

هو المائة والثمانية والعشرون لكون الفردين الحاصلين اولا من

اجراء القاعدة المذكورة فيه هما مائة واحد وتسعون وثلثمائة وثلثة

وثمانون والفرد الثالث هو ثلثة وسبعون الفا ومائة وثلثة وخمسون

ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة وعشرون

وكل من الاولين ومجموع الثلثة فرد اول فيبلغ اقل المتحابين في تلك

المادة المسمى تسعة الف الف وثلثمائة وثلثة وستين الفا وخمسمائة واربعة

وثمانين واكثرهما الى تسعة الف الف واربعمائة وسبعة وثلثين الفا و

ستة وخمسين وههنا دقيقة نافعة افادها صاحب عيون الحساب بقوله

اشارة الى ما غفل عنه بعض الحاسبين من بعض الشرائط المعتبرة في طريق تحصيل المتحابين

اشارة الى ان بعض مراتب الاعداد خالية عن المتحابين

ذكر دقيقة مفيدة من افادات صاحب العيون رحمه الله

الفرد

ان احاد سلسلة متقنا عنيف الاثنين ابدا يكون احد الازواج الاربعة
على هذا الترتيب الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية ثم الستة فلا يتولد المتحابان
مما يكون احاده الاثنين والاربعة لكون احاد مضروب الثلثة فى الاول و
ومضروب واحد ونصف فى الثانى ابدا ستة وبعد اسقاط الواحد من كل
من الحاصلين يكون احاد ما بقى خمسة وما احاده الخمسة لا يمكن ان يكون
اول لكون الخمسة عادله انتهى فتبين بتلك الفائدة انحصار المادة لاستخراج
المتحابين بعد مرتبة الاحاد بالقاعدة المذكورة فيما يكون احاده ستة
او ثمانية لكن لا مطلقا بل بشرط ان يحصل منه فردان اولان وان يجتمع
ايضا من افراد الثلثة فرد اول ولفقدان بعض هذه الشروط لا يوجد فى
بعض المراتب مع كون احاده احد العددين المذكورين مادة لاستخراجها
قال صاحب العيون رحمه الله ونحن قد استقرينا فلم نجد عاشر الاربعة وهو الفان
واربعمائة وثمانون وثمانية وهو نصف صالحين لذلك لكون الفرد الاول
المتولد من الاول سطح سبعة وثلثين فى ثلثة وثمانين والفرد الثانى
المتولد من الثانى سطح احد عشر فى الف ومائة وسبعة عشر ولا رابع
عشرها لكون الفرد الاول المتولد منه سطح ثلثة وعشرين فى الفين ومائة
وسبعة وثلثين انتهى هذا هو تمام الكلام فى توضيح هذه القاعدة
التى هى الاصل المعتبر فى هذا الباب وكل ما يخترعه القوم فى هذا المقام وان كان

يرى فى بادى النظر انه اصل اخر انما هو راجع اليه فى الحقيقة عند التامل
ذكر صاحب نفائس الفنون ان الطريق فى استخراجهما ان ننقص من زوج
زوج واحد ثم يضاف الى الباقى زوج الزوج الذى قبله ثم ننقص من الباقى
المذكور زوج الزوج الذى قبل زوج الزوج الثانى فان كان كل من هذه
الاعداد الثلثة فردا اول ضرب الثانى فى الثالث ثم الحاصل فى زوج الزوج
الثانى ليحصل اصغر المتحابين ثم جمع حاصل ضرب الثانى فى الثالث مع الثانى
والثالث وضرب المجموع فى زوج الزوج الثانى ليحصل اعظمهما مثاله نقص
من الثمانية واحد ثم اضيف الى الباقى اربعة ثم نقص منه اثنان فحصل
ثلثة افراد كل منها اول هى السبعة والاحد عشر والخمسة فاذا ضرب الاحد
عشر فى الخمسة ثم الخمسة والخمسون فى الاربعة يحصل مائة وعشرون وهو
اصغر المتحابين ثم اذا جمع الخمسة والخمسون مع احد عشر وخمسة وضرب المجموع
وهو الاحد والسبعون فى الاربعة يحصل مائتان واربعة وثمانون
وهو اعظمهما انتهى مضمونه ولا يخفى ان ما سمى فى هذا الطريق بزوج الزوج
الثانى هو ما جعل فى القاعدة الاولى مادة فما هو المادة فى هذا الطريق بالنسبة
الى تحصيل مطلوب مخصوص يكون دائما ضعف ما هو المادة فيها فى الاولى
جمع ما جعل مادة مع ضعفه تارة ومع نصفه اخرى ثم اسقط الواحد من
حاصل كل منها لتحصيل الفردين اللذين هما المناط فى هذا الباب وههنا

ثم ذكر ما ذكره صاحب النفائس
وطريق استخراج المتحابين

ثم انه الى ان ماخذ هذا الطريق
هو الطريق الاول

جمع الضعف المذكور بعد اسقاط واحد منه مع نصفه تارة واسقط منه مع
اسقاط الواحد نصف نصفه اخرى للتحصيل المذكور فالاختلاف بينهما انما هو
فى التعبير نعم اشترط هنا اولية الفرد الباقى بعد اسقاط الواحد من الضعف
المذكور الذى هو المادة فى هذا الطريق وفى الاولى اشترط بدل ذلك اولية

المعلوم بين تينك الاولتين لاهل الخبرة من جهة البرهان او العمل م

الفرد الحاصل من جمع الفردين مع مضروبهما ولعل الوجه هو التلازم فتامل

نقد افادة صاحب العيون قه فى طريق استخراج المتحابين

وقال صاحب العيون قه بعد تقرير القاعدة الاولى سنح لى طريق اخر ناخذ
من سلسلة تضاعيف الستة على نسبة الضعف عددين متواليين اذا نقصنا
من كل منهما واحد بقيا فردين اوليين فنضرب احد ذينك الفردين فى الاخر
فيحصل فرد ثالث فان كانت الافراد الثلثة جميعا فردا اولا نضرب
ثلث اكثر ذينك العددين الماخوذين او ثلثى اقلهما فى الفرد الثالث ليحصل
اقل المتحابين وفى الفردين الاولين ونزيد الحاصل على الاقل ليحصل
اكثرهما مثاله وجدنا مائة واثنين وتسعين وثلثمائة واربعة وثمانين
المتواليين من تلك السلسلة صالحين لذلك وبعد نقصان الواحد من
كل بقى مائة واحد وتسعون وثلثمائة وثلثة وثمانون الاولان ومسطحهما
ثلثة وسبعون الفا ومائة وثلثة وخمسون الفرد الثالث ومجموع الافراد
الثلثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة وعشرون وهو فرد اول
وكان ثلث الاكثر مائة وثمانية وعشرين ضربناه فى الفرد الثالث حصل اقل

المتحابين وهو تسعة الف الف وثلثمائة وثلثة وستون الفا وخمسمائة واربعة
وثمانون ثم ضربناه فى مجموع الفردين الاولين وهو خمسمائة واربعة وسبعون
حصل ثلثة وسبعون الفا واربعمائة واثنان وسبعون زدناه على الحاصل
الاول حصل تسعة الف الف واربعمائة وسبعة وثلثون الفا وستة وخمسون وهو
اكثرهما انتهى ولا يخفى عليك بعد التامل والتفطن بان مضروب كل من تلك

اشارة الى امكان ارجاع هذا الطريق ايضا الى الاول

الازواج فى واحد ونصف او فى ثلثة وكذا مجموعه مع نصفه او مع ضعفه منطبق
دائما على واحد من سلسلة تضاعيف الستة فاخذ عددين متواليين من هذه
السلسلة بمنزلة اخذ حاصلى الضربين او الجمعين المذكورين بالنسبة الى عدد
من سلسلة الازواج المذكورة واخذ ثلث اكثر ذينك المتواليين او ثلثى
اقلهما بمنزلة اخذ العدد المذكور ان هذا الطريق ايضا ماخوذ من تلك
القاعدة بنحو من التصرف فتامل ثم لا يخفى عليك بعد الاطلاع على محل الخلاف فى
الطرق المذكورة ان مطرح الانظار فى هذا المقام انما هو تحصيل كيفية
تحصيل الفردين الاولين من الازواج المذكورة او ما فى حكمها فانه بعد تحصيلهما
لا بد من ضرب احدهما فى الاخر لتحصيل الفرد الثالث وعند حصول تلك الافراد
الثلثة يسهل تحصيل المط وقد سنح لنا فى هذا المقام طريقان مشتملان على

طريقان انيقان فى سهولة تحصيل المتحابين

مسلكين غريبين فى كيفية تحصيل الفردين الاولين ان لم يكونا احسن من الطرق
المذكورة فلا رجوان لا يكونا بادون منها وعهدة التمييز على ذمة اهل الانصاف

المتحابين

من ارباب الخبرة اما الطريق الاول فهو ان يوخذ زوج من تلك الازواج
ويضعف بعد اسقاط واحد منه الى مضعفه فلا محالة يحصل فرد ثم يضعف هذا
الفرد ويضف اليه واحد فيحصل فرد ثان ثم يضرب احد الفردين في الاخر
فيحصل فرد ثالث ثم يجمع الاولان مع الثالث فيحصل فرد رابع فاذا كان
كل ما سوى الثالث من تلك الافراد فردا اوليا يكون حاصل ضرب مضعف
زوج الزوج المذكور في الثالث اقل المتحابين وفي الرابع اكثرهما مثلا ان
اخذنا الاثنين اضعفناه بعد اسقاط واحد منه الى الاربعة صار خمسة وهي الفرد
الاول ثم ضعفنا الخمسة واضفنا اليها واحدا صارت احد عشر وهو الفرد
الثاني ثم حصلنا بالضرب والجمع المذكورين الثالث والرابع وتممنا العمل
وان اخذنا الثمانية اضعفناها بعد اسقاط واحد منها الى الستة عشر صارت
ثلثة وعشرين وهو الفرد الاول ثم ضعفناه واضفنا اليه واحدا صارت
سبعة واربعين وهو الفرد الثاني ثم حصلنا الثالث والرابع وتممنا العمل
وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك ان المادة على هذا الطريق بالنسبة الى
كل مطلوب موافقة دائما لنصف المادة على الطريق المشهور ولربعها على طريق
صاحب النفائس ولثلث احد المادتين وسدس الاخرى على طريق صاحب العيون
فتستخرج المرتبة الاولى من المتحابين بهذا الطريق من الاثنين وبالطرق
المذكورة اما من الاربعة واما من الثمانية واما من الستة والاثني عشر وهكذا

النسبة

النسبة في ساير المراتب فيمكن ان يعد هذه الخصوصية باعتبار قلة المادة من جملة
مزاياه على غيره واما الطريق الثاني فتقريره انه لا شك في انه يحصل من تضاعيف
الواحد سلسلة من الازواج مبدؤها الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية وهكذا فاذا
زدنا على ضعف مبدإ السلسلة المذكورة واحدا ثم على ضعف الحاصل واحدا و
هكذا يحصل سلسلة اخرى من الافراد مبدؤها الخمسة ثم الاحد عشر ثم الثلثة
والعشرون وهكذا فكل من احاد السلسلتين نظير في السلسلة الاخرى موافق له في
المرتبة اذا تمهد ذلك فنقول الطريق في تحصيل المتحابين ان نأخذ من مراتب السلسلة
الثانية فردين متواليين اوليين فيكون لا محالة مضروبهما ومجموعهما مع مضروبهما
ايضا فردين اخرين فاذا كان الرابع ايضا اولا كالاولين نأخذ من السلسلة
الاولى الزوج الذي هو نظير الثاني من تلك الافراد نضربه في الفرد الثالث
اقل المتحابين وفي الرابع اكثرهما والمثال ظاهر فلا نطول الكلام به فتدبر
ثم انه لما انجر الكلام في بيان هذا المرام الى هذه الغاية ناسب ههنا ذكر ما افاده
الفاضل الدواني في انموذجه في هذا المقام على سبيل الانموذج لا على الانحصار
فانه بعد ما نقل ان الاعداد المتحابة هي كل عددين تكون كسور كل منهما مساوية
للاخر مثل مايتين وعشرين ومايتين واربعة وثمانين قال وطريق استخراج
هذين العددين هو ان يوخذ زوج الزوج كالاربعة في هذا المثال ويزاد
عليه واحد فيصير خمسة ثم يضرب الخمسة في زوج الزوج السابق عليه وهو

ذكر ما افاده الدواني في طريق استخراج المتحابين مع ما يرد عليه

الاثنان فى هذا المثال يصير عشرة فيزاد عليه واحد يصير احد عشر يضرب فى الخمسة
يصير خمسة وخمسين ثم يضرب هذا فى الاربعة يصير مايتين وعشرين وهو عدد
المحب ثم يجمع الخمسة مع احد عشر يصير ستة عشر يضرب فى الاربعة يصير اربعة
وستين نضمه الى عدد المحب يصير مايتين واربعة وثمانين وهو عدد المحبوب
انتهى وفيه ما فيه اذ لو كان المراد ذكر طريق استخراج خصوص هذين
العددين المذكورين على سبيل المثال من جملة نوع المتحابين فما الفائدة
فيه بعد ذكرهما بخصوصهما وما القصد فى الاشعار بان ذكر الاربعة و
والاثنين وغيرهما هنا على سبيل التمثيل وما الاحتياج الى هذا التطويل
اذ يكفى ان يقال يضرب الاربعة فى الخمسة والخمسين يحصل عدد المحب ثم يضم
هذا العدد الى اربعة وستين يحصل عدد المحبوب ولو كان المراد بيان
طريق كلى وقاعدة عامة ففيه انه ليس كذلك اذ لا يكفى لتحصيل الفرد الاول فى
ساير المراتب من ساير المواد محض زيادة واحد على المادة كما اتفق هنا فى
مثال الاربعة فصار خمسة ولا لتحصيل الفرد الثانى ضرب الحاصل فى زوج
الزوج السابق ثم زيادة واحد عليه كما اتفق فيه ايضا فصار احد عشر فان
الفردين الاولين فى مادة الستة عشر مثلا على ما عرفت هما ثلثة وعشرون
وسبعة واربعون بلا شبهة وانما الحاصل من زيادة الواحد على الستة عشر
سبعة عشر ومن ضربه فى الثمانية التى هى زوج الزوج السابق مع زيادة

واحد عليه مائة وسبعة وثلثون واين هما من هذين وكذلك الحال فيما فرع عليهما
الى اخره وايضا لا بد من اشتراط الاولية للفردين الاولين وكذا للرابع اولما هو
يجرى مجراه كما سبق لعدم انتظام القاعدة الكلية بدونه على ما عرفت ولا
اشعار به اصلا فتدبر واعتبر ومنها ان التفاضل بين كل زوج فرد وبين
اخر من نوعه فى سلسلة النظم الطبيعى يكون باربعة فان عد الاثنان من
نوعه كما ذهب اليه بعضهم على ما مر يكون هو اول السلسلة وثانيها الستة
وثالثها العشرة ورابعها الاربعة عشر وان لم يعد الاثنان منه كما هو المشهور
تكون الستة اولها والعشرة ثانيها وهكذا ثم ان كلا من تلك المراتب اذا
اضيف اليه الاثنان يكون مضروب نصف المجموع فى ربعه مساويا للحاصل
جمع الاثنين اليه واذا اسقط الاثنان من المضروب المذكور يكون الباقى
مساويا لحاصل جمع الستة اليه فيظهر من ذلك قاعدة لجمع تلك الازواج من
مبدئها على كل من الرايين فاذا سئل كم حاصل جمع تلك الازواج الى ثمانية
عشر فالجواب خمسون او ثمانية واربعون فتدبر ومنها ان مجموع الازواج
المتوالية من الاثنين الى اية مرتبة زايد على مربع عددها بقدر تلك العدة
اى جذر المربع المذكور فان مجموع الاثنين والاربعة والستة اثنا عشر و
عددها ثلثة والاول زايد على مربع الثانى وهو تسعة بقدر ثلثة هى جذرها
فيظهر من ذلك ان القاعدة فى استعلام جمع تلك الازواج ان يضاف عددها

فاضبط زوج الفرد نظير منها قاعدة لجمع تلك الازواج من مبدئها الى اية مرتبة اريد

فاضبط للازواج المتوالية بنظير هذا قاعدة لاستعلام جمعها الى المراتب

فاصية للافراد المتوالية يظهر منها قاعدة لاستعلام حاصل جمعها في مراتبها ٥

الى مجذورها فاذا سئل كم حاصل جمع الاثنين الى خمسة ازواج يكون الجواب ثلثين
فانه مجموع الخمسة ومجذورها ومنها ان مجموع الافراد المتوالية من الواحد
الى اية مرتبة موافق لاحد المجذورات الصحيحة على الترتيب فان مجموع
الواحد والثلثة اربعة وهى مع الخمسة تسعة وهى مع السبعة ستة عشر
فيظهر من ذلك قاعدة لاستعلام حاصل جمعها هى ان نضرب عدتها فى
نفسها فاذا سئل كم حاصل الواحد الى سبعة افراد متوالية يكون الجواب
تسعة واربعين فانه مضروب السبعة فى نفسها ومنها انا اذا وضعنا

فاصية غريبة مفيدة لضابطتين كليتين ٥

سلسلة من الافراد المتوالية على وجه يكون فى كل مرتبة منها عدة من تلك
الافراد موافقة لعدة تلك المرتبة بان نضع فى اولى المراتب منها الواحد ثم نضع
فى ثانيتها الثلثة والخمسة ثم فى ثالثتها السبعة والتسعة والاحد عشر ثم فى رابعتها
الثلثة عشر الى التسعة عشر ثم فى خامستها الاحد والعشرين الى التسعة والعشرين.
وهكذا يكون ما فى المرتبة الاولى وما فى حاق كل من المراتب الوترية كالواحد
والتسعة والخمسة والعشرين مربعات الافراد المتوالية على الترتيب وهذا
ظاهر ويكون ايض فى المرتبة الاولى ومجموع كل ما فى ساير المراتب وترية او
شفعية مكعبات متوالية فان الواحد مكعب الواحد ومجموع الثلثة والخمسة
اى الثمانية مكعب الاثنين ومجموع السبعة والتسعة والاحد عشر اى السبعة

ضابطة اخرى مستنبطة من الاخيرتين منهما

والعشرين مكعب الثلثة وهكذا فيظهر من ذلك مساواة مكعب كل عدد

لمجموع ما فى مرتبة هذا العدد فى تلك السلسلة من الافراد الموافقة له فى العدة لان
مكعب الاربعة مثلا وهو اربعة وستون مساو لمجموع الافراد الاربعة الواقعة
فى المرتبة الرابعة من تلك السلسلة اى الثلثة عشر الى التسعة عشر فيمكن
استعلام كل منهما من العلم بالاخر ومنها ان كل فرد او لسوى الواحد لا يمكن ان
يطابق شيئا من المجذورات ولا شيئا من المسطحات لوجوب عد كل جذر مجذوره

بيان التلازم بين اولية العدد وكونه غير مجذور ولا مسطح ...

وعد كل من العددين مسطحهما والاول ما لا يعده الا الواحد فنعلم من اوليته
عدم كونه غير مجذور ولا مسطح دون العكس ومنها ان الاعداد المفردة تكون
منطق الكسر النسبة فلا يوجد اصم الكسر الا فى المركبات وايض لا يكون عدد مفرد
فى غير الاحاد الا ويصح منه النصف والخمس والعشر جميعا وقد يصح منه غيرها
ايض كالستين فانه يصح منه مع ذلك الثلث والربع والسدس ايض ٥
فاشتمل على الستة من الكسور التسعة والتسعون ايض كذلك الا انه
يشتمل على التسع بدل الربع وليس فى مفردات العشرات سواهما بهذه
المنزلة ولذا اعتبرهما اهل الحساب فيما يحتاج الى التقسيمات كثيرا من
اعمالهم نعم فى مفردات المات يوجد اكثر اشتمالا منهما على تلك الكسور
كالستمائة المشتمل على ما اشتمل عليه الستون مع زيادة هى الثمن
وكالتسعمائة المشتمل على ما اشتمل عليه التسعون مع زيادة هى الربع ٥
وفى مفردات احاد الالوف تشتمل تسعة الاف على ما اشتمل عليه التسعمائة

مع زيادة هي الثمن فلا يفوت فيه من الكسور المذكورة الا السبع واما تحقق
مخرج مشتمل على جميعها فغير معلوم بالاستقراء والجامع للجميع انما يوجد
في المركبات واقله الفان وخمسمائة وعشرون ويعرف ذلك من جبر ان اقل مخارج
كل كسر من كسور المذكورة انما هو في الاحاد فان الاثنين اقل مخارج
النصف والثلثة اقل مخارج الثلث وهكذا فاذا اشتبا تحصيل اقل مخارج
كسرين معطوف احدهما على الاخر كالنصف والثلث مثلا يجب ان نتفحص
عن اقل عدد يعده كل من اقل مخرجيهما اي الاثنين والثلثة وليس ذلك
الا الستة واذا اشتبا تحصيل اقل مخارج هذين مع الربع ايضا يجب ان نجد
اقل عدد يعده مع ذلك الاربعة ايضا وليس ذلك الا الاثنى عشر والضابط
في هذا المقام ما هو المقرر بين الحسابيين من ملاحظة النسبة بين كل من تلك
المخارج مع غيره هل هي المباينة او الموافقة او المداخلة فعلى الاول
يضرب تمام احدهما في الاخر وعلى الثاني يضرب اقل ما يكون وفقا لاحدهما
في الاخر وعلى الثالث يكتفى بالاكثر ففي تحصيل اقل مخارج الكسور التسعة
نضرب اولا الاثنان في الثلثة لمباينتهما فتحصل الستة ثم نضرب الستة في نصف
الاربعة او بالعكس لتوافقهما في النصف فقط فتحصل اثنا عشر ثم لتباين
الخمسة والاثنى عشر نضرب احدهما في الاخر فتحصل الستون ثم لتداخل
الستة في الستين يكتفى به ثم لتباين السبعة مع الستين نضرب احدهما في الاخر

كلام في طريق تحصيل المخرج المشترك للكسور التسعة

فيحصل

فيحصل اربعمائة وعشرون ثم لتوافق الثمانية معه في النصف والربع نضرب ربع
احدهما لكونه اقل الوفقين في الاخر فيحصل ثمانمائة واربعون ثم لتوافق التسعة
معه في الثلث نضرب ثلث احدهما في الاخر فيحصل الفان وخمسمائة وعشرون
ثم لتداخل العشرة فيه يكتفى به فهو اقل المخارج لجميع الكسور التسعة وههنا
طريق اخر هو ان ينظر اولا في جميع المخارج المذكورة فيسقط ما هو داخل
في غيره ويبدل عن احد المتوافقين بوفقه ثم نضرب الباقي بعضها
في بعض فيسقط الاثنان والاربعة لدخولهما في الثمانية ثم الثلثة لدخولها
في الستة ثم الخمسة لدخولها في العشرة ثم يبدل عن الستة بالثلثة لتوافقها
مع الثمانية في النصف او بالاثنين لتوافقها مع التسعة في الثلث
ثم يسقط المبدل به مطلقا لدخوله في التسعة على الاول وفي الثمانية على
الثاني ثم يبدل عن الثمانية بالاربعة او عن العشرة بالخمسة لتوافقهما
في النصف فلم يبق من تلك المخارج الا الاربعة متباينات هي اما الاربعة
والسبعة والتسعة والعشرة واما الخمسة والسبعة والثمانية والتسعة
فيبلغ مضروب بعضها في بعض على اي تقدير الى الفين وخمسمائة وعشرين
ثم تفطن بانه يحصل من ضرب المخارج التي فيها حرف العين كان نظره
الى الاربعة الاولى وان قال قائل لضبطه مخرج نه كسر اكو خواهي ز من
بنج وهفت وهشت ونه دهم بزن فانما نظره الى الاربعة الثانية

والطف ما وقع في هذا المقام ما روى عن امير المومنين عليه الصلوة والسلم
انه قال في جواب من ساله عن هذا المخرج اضرب ايام اسبوعك في ايام سنتك
ومن الناس من اشغل ذلك فقال اضرب الاسبوع في عدة الشهور ثم الحاصل
في عدة ايامها ولو ساغ هنا كلام بعد كلامه عم على هذا المنوال لامكن ان
يقول قايل اضرب عدد السيارات في الدرجات وامثال ذلك ولكن الفضل لكلام
الملوك فانه ملوك الكلام وبالجملة قد استبان من ذلك ان كل عدد بن يصح
من احدهما كسر او عدة كسور ومن الاخر كسر اخر او عدة اخرى يكون حاصل ضرب
احدهما في الاخر مشتملا على الجميع بل يشتمل غالبا على زيادة او زيادات متولدة
من تكرر بعض المخارج بسبب الضرب بل كل عدد يصح منه كسر او كسور يكون
حاصل ضربه في نفسه ايضا مشتملا على ازيد مما في اصله كما ان مضروب الاثنين
الذي هو مخرج النصف فقط في الثلثة التي هي مخرج الثلث فقط ستة هي المخرج
لهما وللسدس ايضا بسبب تثليث مخرج النصف وتضعيف مخرج الثلث بالضرب
اذ كل منها موجب لحصول مخرج السدس الثلث وكما ان مضروب الاربعة التي هي مخرج
النصف والربع في مثلها ستة عشر وهو مع كونه مخرجا لهما مخرج للثمن ونصف
الثمن ايضا ولهذا يحصل من ضرب الاثني عشر في الثلثين ثلثمائة وستون وهو
مشتمل على ما خلا السبع من الكسور التسعة بل على عدة اخرى ايضا من اجزاء
تلك الكسور يعرف تفصيلها بالتامل مع ان شيئا منها في نفسه لا يصح منه الثمن

ولا التسع ولا اكثر الاجزاء المذكورة بل ان الاول تولد من ضرب ما اشتمل على النصف
فيما اشتمل على الربع والثاني من ضرب ما اشتمل على الثلث في مثله والبواقي على
هذا القياس فالنظر في تلك المخارج وفيما يحصل منها بالضرب والتكرير
والاطلاع على بعض اسرارها التي لا يتفطن بها الا اهلها يفيد ملكة في انتقال
الذهن الى ما يفيد الخلاص عن بعض المعضلات الحسابية وقد كنت في اوايل
سني مولعا بصرف الفكر في امثال ذلك فاتفق لي في تلك الاوان ادراك صحبة
النحرير المحقق المدقق صاحب عيون الحساب قدس سره فبعد ما تفرس مني
ما كنت فيه توجه الى فسالني عن مسئلة حسابية في سياق حكاية ذكر لي
ان بعض اصدقائي من اهل القرى قد اتاني في البارحة بزنبيل مملو من بيضات
مصبوغة بالالوان على ما هو عادتهم من الاهداء بعضهم لبعض مثلها في ايام
الاعياد فنا ولته عنه بنفسي فاخذت ادخال السرور في قلبه في اخراجها عنه
ثنتين ثنتين فانتهت الى واحدة ثم شرعت فعددتها ثلثة ثلثة فبقيت ايضا
منها واحدة فلم ازل اكرر تعدادها اربعة اربعة وخمسة خمسة وستة ستة
فكانت الحال في تلك المراتب على ذلك المنوال حتى عددتها سبعة سبعة
فلم يبق ح شي منها فلم يكن من معرفة تلك الخصوصية استخراج خصوص
عددها فتاملت هنيئة فتفطنت بانه ينبغي ان يطلب لذلك اقل عدد
جامع لجميع الكسور من النصف الى السدس فان اتفق ان يكون هذا العدد

مسئلة غريبة من باب التي سئلها
صاحب العيون رحمه الله

ناقصا عما نعده السبعة بواحد ثم نعد اضافة الواحد اليه مطابق للمط وان لم

يتفق ذلك فتدبيره الضرب والتكرير حتى ينتهي اليه فقسمت الستين الجامع

لتلك الكسور على السبعة فبقيت اربعة فتفطنت بان هذه الاربعة ما لم يتكرر

خمس مرات اى لم يصل الى عشرين لم يحصل المطلوب اذ ليس شي من الثمانية

والاثني عشر والستة عشر موافقا لما نطلبه من نقصانه عما نعده السبعة بواحد

فضربت الستين في الخمسة حتى وصلت الاربعة المذكورة في ضمنه الى العشرين

فبلغ ثلثمائة فاضفت اليه واحدا فكان هو الجواب فعرضت عليه رحمه الله

فانبسط واستحسن سرعة انتقالي فكان بعد ذلك يخصني بافادة دقايق

فوايده ويضيفني من لباب كرايم موائده ثم ان الضوابط الغريبة المستخرجة

باستعانة هذا الباب من الحساب كثيرة منها ما ذكره رحمه الله في استخراج الاعداد

المضمرة من كتابه بقوله اذا اخذ في كفه دراهم او حصا فمره بان يعده ثلاث

ويخبرك بما بقي واضمر للواحد سبعين وللاثنين خمسة وثلثين ثم خامس

ويخبرك بما بقي واضمر لكل واحد احدا وعشرين ثم سباع واضمر لكل واحد

خمسة عشر فالمجتمع هو الجواب ان لم يزد على مائة وخمسة وان زاد ففضله

عليه هو الجواب وان لم يبق شي في مرات العد فالجواب مائة وخمسة انتهى

ومنها ما سنح لنا في استخراج ما اضمر مما بعد العشرة الى التسعين وهو ان

نقول لمن اضمر شيا من ذلك عده عشرة عشرة واخبر عما بقي منه اخيرا

نقد ضابطه لاستخراج العدد المضمر العيون

ضابطه اخراج ما اضمر سوا العشا

سواء كان عشرة او اقل ثم عده تسعة تسعة واخبر عما بقي منه كذلك فبعد تحصيل

هذين المخبر بهما نسقط المخبر به الاول عن الثاني ان امكن والا نضيف الى الاول

واحدا والى الثاني عشرة ثم نسقط المجموع الاول على المجموع الثاني فنضرب الباقي على

اى تقدير في العشرة ونجمع الحاصل مع المخبر به الاول فالمجموع هو الجواب مثلا اذا

كان المخبر به الاول ثلثة والثاني خمسة نسقطه عنه ونضرب الباقي وهو الاثنان

في العشرة ونجمع الحاصل اى العشرين مع الثلثة يصير ثلثة وعشرين وهو الجواب واذا

كان المخبر به الاول سبعة والثاني خمسة نضيف الى الاول واحدا فيصير ثمانية

والى الثاني عشرة فيصير خمسة عشر فنضرب الباقي بعد اسقاط الثمانية من الخمسة

عشر وهو السبعة في العشرة فيصير سبعين ثم نجمع الحاصل مع المخبر به الاول فيصير

سبعة وسبعين وهو الجواب وعلى هذا القياس ومنها ما ينتفع به في تحصيل

امزجة المعاجين واستخراج قدر شربة منها قال صاحب العيون رحمه الله فيه

فان قيل لنا معجون مركب من ادوية معلومة المقادير الاقدار نريد ان نعلم

مزاجه ومقدار شربة منه فالقضا بطرقه اقول الضابط ان ناخذ اوزان الادوية

من المخرج المشترك ونحفظه ونكتب عدد الاجزاء الحارة في الدرجة الاولى ونزيد

عليه ضعف عدد الاجزاء الحارة في الدرجة الثانية ونزيد على المجتمع ثلثة امثال

عدد الاجزاء الحارة في الدرجة الثالثة وعلى المجتمع اربعة امثال عدد الاجزاء الحارة

في الدرجة الرابعة ثم ناخذ كذلك عدد الاجزاء الباردة فان كانت الاجزاء كلها

طريق تحصيل امزجة المعاجين
واستخراج قدر شربتها منها

حارة فقط او باردة فقط نقسم الحاصل على المحفوظ وان كانت ممتزجة منهما ناخذ فضل
احد الحاصلين على الاخر ونقسمه على المحفوظ فما خرج فهو مزاج المركب وعلى هذا
القياس نستخرج الرطوبة واليبوسة مثاله معجون مركب من خمسة ادوية اوزانها
هذه الاول مثقال الثاني نصف مثقال الثالث خمسة طساسيج الرابع مثقالان
الخامس دانقان اخذنا بالطساسيج فكانت هكذا الاول اربعة وعشرون الثاني
اثنا عشر الثالث خمسة الرابع ثمانية واربعون الخامس ثمانية والمجموع سبعة
وتسعون حفظناه ولنكن الاولى كلها حارة والاوليان في الدرجة الاولى فاخذناهما
ستة وثلثين والثالث في الدرجة الثانية فزدنا عشرة على الماخوذ والرابع
والخامس في الدرجة الثالثة فزدنا على الستة والاربعين مضروب الثلثة
في الستة والخمسين حصل مائتان واربعة عشر قسمناه على السبعة والتسعين
المحفوظ خرج اثنان وعشرون جزءا من سبعة وتسعين جزءا والكسر قريب من
الخمس فهذا المركب حار في اوايل الدرجة الثالثة ثم لنفرض ان جزئيه الاوليين
رطب في الاولى والثالث يابس في الثانية والرابع في الثالثة والخامس في الرابعة
فجمعنا عدد الاوليين فكان ستة وثلثين ثم جمعنا ضعف عدد الثالث مع ثلثة
امثال عدد الرابع واربعة امثال عدد الخامس فحصل مائة وستة وثمانون
اخذنا فضله على الستة والثلثين فكان مائة وخمسين قسمناه على السبعة والتسعين
خرج واحد وثلثة وخمسون جزءا من سبعة وتسعين جزءا فهو يابس في اواخر

الدرجة

الدرجة الثانية وقس عليه الممتزج من الحار والبارد ولنكن الاول قدر شربة منه
والثاني قدر ثلث الشربة والثالث نصف شربة والرابع قدر اربع الشربة والخامس
قدر ثلث الشربة فجمعنا الكل صار اثني عشر ونصفا قسمنا مقدار الادوية وهو سبعة
وتسعون عليه خرج سبعة طساسيج وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين جزءا من
طسوج فقدر شربة من هذا المركب قريب من ثمانية طساسيج انتهى ولا يخفى ما فيه
من المسامحة من وجهين الاول انه لاحظ فيما فرض في المفردات من كونها في الدرجة
الاولى او غيرها كونها في اواخر تلك الدرجات ولذا اخذ كلا منها تاما في مرتبتها
فاخذ ما فرض مثقالا عند كونه حارا في الاولى اربعة وعشرين طسوجا وما
فرض مثقالين عند كونهما حارا في الثالثة مضروب الثلثة في الثمانية والاربعين
وهكذا اذ لو فرضناهما حارين في اواسط الاولى والثالثة مثلا لكان الصواب
ان ناخذ كلا منها نصف ما اخذه فعلى هذا كان ينبغي ان يصرح به دفعا
للالتباس ورعاية لموافقة ما فعله في تحديد مزاج المركب من تعيين اوايل
درجاتها واواخرها والثاني انه بنى قدر شربة من المركب على ما اعتبر من قدرها
في مفرداته على وجه يقتضي عدم تجويز شرب الزائد على مثقال مما تركب من
مفردين يكون قدر شربة كل منها حين الانفراد مثقالا نظرا الى ان مجموع نصف
مثقال من هذا ونصف مثقال من ذاك يجري مجرى مثقال من كل منها والصواب
انه غير مطرد في المركبات المرعي فيها كون بعض مفرداتها مصلحا لبعض اخر ه

كلام مع صاحب العيون رحمه الله

كالسكنجبين فان قدر شربة كل من الخل والعسل لو فرض مثقالا حين الانفراد لوجب
ان يكون زايدا عليه عند التركيب لكسر برودة كيفية كل منهما بالاخر فيجوز ان يشرب
منه قدرا مشتملا على مثقالين من كل منهما مثلا اى اربعة مثاقيل ولا اقل من قدر
مشتمل على مثقال من كل منهما اى مثقالين لظهور ان مقارنة كل منهما مع الاخر لو لم
تزد فى قدر شربته لم تنقص منه البتة فتامل ثم ان كثيرا من فقه الوصايا والمواريث
محتاج الى انس خاص وربط سليق الى هذا الباب من الحساب حتى ان كثيرا من الناس
مع كونهم معدودين فى عداد الاذكياء يكونون عند الرجوع الى تحقيق مسئلة
مبنية عليه من المتحيرين فى سلك المتبلدين ويستغربون ما يتحدس
غيرهم به منها وقد عد جمع من مشاهير المخالفين ما رووا عن امير المؤمنين
من الجواب الفورى عن مسئلة فى الفرايض سموها المنبرية فى جملة غرايب
اخباره وعجايب اثاره مع انه على تقدير صدوره عنه من اهون ما يطمع ارباب
الخبرة من خزاين افاداته اللطيفة والبرهانية فيه اصحاب البصيرة من كنوز
علومه الشريفة على ان الحق ان ذلك افتراء منهم عليه واجتراء على الكذب
الصريح فى هذا الاسناد اليه بيان ذلك ان لهم فى مسايل الفرايض خلافين
مشهورين مع الطايفة المحقة الامامية رضوان الله عليهم يرجع اليهما اكثر ما يخالفونهم
فى هذا الباب احدهما القول بالتعصيب والاخر القول بالعول فبالاول زادوا
يشركون البعيد مع القريب فى التوريث كالاخت مع البنت وكالعم وابن

العم

بيان احتياج كثير من مسائل الفرايض والوصايا الى هذا الباب

بيان مذهب العول والتعصيب عند العامة ...

العم معها وتارة يخصصون من بين الاعمام والعمات ومن بين بنى العم وبناته
الذكور بالميراث دون الاناث باخبار ضعيفة الاسناد مختلفة الالفاظ
يروون من طريق واحد هو ابن طاوس عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله تارة انه
قال فما ابقت الفرايض فلاولى عصبة اقرب وتارة انه قال فلاولى عصبة
ذكر ويعارضون بامثال ذلك ما نطق به القران من نسبة القرب ودنو
الرحم لاستحقاق الميراث بالنص على اولوية بعض اولى الارحام ببعض وما صرح به
الفرقان من ان لكل من الرجال والنساء نصيبا مفروضا مما ترك الوالدان
والاقربون وبالثانى فقد يسمون ما هو حسن فى الحقيقة قبيحا وقد يجعلون
ما هو شنيع بلا شبهة غثا فيلعبون بالدين ولا يلتفتون الى طريقة العترة
المعصومين عليهم السلام من ان التركة اذا ضاقت عن السهام يدخل النقص
على غير الابوين والزوجين وكلالة الام من ذوى الفروض المساوين
لهم فى المرتبة فانه لا يحتاج على ذلك الى استعمال العول الذى هو عبارة
فى اللغة عن الزيادة او النقصان فيزاد السهام على مبلغ المال حتى ينتقص
نصيب الجميع بنسبة واحدة على قياس الوصايا والديون وعمدة معولهم
فى هذا التصرف ما رووا عن سفيان عن رجل لم يسمه عن امير المؤمنين عليه السلام انه
سئل وهو فى المنبر عن بنتين وابوين وزوجة فقال عليه السلام بغير روية صار ثمنها
تسعا تصوير المسئلة على فرض صحة الرواية ان السهم المفروض للبنتين الثلثان

تقرير المسئلة المشهورة بالمنبرية

وللابوين السدسان وللزوجة الثمن فالمخرج المشترك لهذه الكسور اربعة وعشرون
ومجموع تلك الكسور منه سبعة وعشرون فالثلثة التى هى الثمن من المخرج يصير
بالنسبة اليه تسعا وبهذه النسبة ينقص كل من الثلثين والسدسين ايضا
فاجروا مثل ذلك فى ساير الفرايض وحكموا فى البنتين والابوين والزوج الذى
نصيبه الربع حيث يكون مجموع الكسور من المخرج المشترك ثلاثين ان نصيب الزوج
منه ستة فيصير خمسا وهكذا مع ان فقهاءهم حكوا ابطاله عن محمد بن على
الباقر ع ومحمد بن الحنفية وغيرهما من الصحابة والتابعين ولم يتفطنوا بان
مثلهم كان اعرف بطريقة النبى ص والوصى من رجل لا يعرفونه باسمه فضلا عما
اعتبروا فى رجال رواتهم من التعديل والتوثيق نعوذ بالله من الغواية وعليه
التكلان ومنه الهداية **ومنها** ان كل مجذور يعد مجذورا اخر يجب ان يعد ايضا
جذر الاول جذر الثانى كالاربعة والستة عشر فان عد الاول الثانى يستلزم
لعد الاثنين للاربعة وكالربع والاثنين والربع فان عد ذلك لهذا استلزم
لعد النصف للواحد والنصف وقد برهن اقليدس فى الشكل الرابع عشر من
المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة واستدل الميبدى بمعاونتها فى شرح
بعض ابيات الديوان على استحالة الجذر للاصم بحسب الواقع وبنى عليها كون
ما حكى عن امير المؤمنين ع من انه كان يقول سبحان الذى لا يعلم جذر الاصم الا
هو افتراء عليه فانه يلزم من صحته توصيفه ع الحق تعالى بالباطل ولا شك

العو م

ذكر البراهين المنقولة عن القوم لاستحالة الجذر للاصم

انه غير لايق به وصورة الاستدلال المذكورة بمعاونة تلك المقدمة ما فصله
الشيخ البهائى ره فى الكشكول بقوله والحق ان العدد الاصم ليس له جذر
اصلا الا ان له جذرا ولكن لا يمكننا العلم به كما هو مشهور والبرهان عليه
موقوف على مقدمة هى انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح
مع كسر عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من
الواحد واما الثانى فلانه لو كان مربع الاثنين والنصف مثلا عددا صحيحا
لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا مربع ضلعه واحد والواحد
المربع يعد مربع الاثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا فيجب ان يعد الواحد
الضلع الكسر اى الكل الجزء هف اذا ثبت ذلك فنقول جميع الاعداد الصحاح
الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية مثلا الاثنان والثلثة
الواقعتان بين الواحد والاربعة اعنى مربعى الواحد والاثنين اصمات
وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين التسعة
والستة عشر وغيرها الان واحدا منها ان كان مربعا فجذره اما ان يكون
صحيحا فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلثة باطلة فجذره غير موجود
اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول
واقل من المربع الثانى فجذره يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول
واقل من جذر المربع الثانى اذ كلما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر

على الاستحالة م

اصمات م

انه

اعظم من الجذر وهو ظ فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذرى
المربعين اعنى العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح
هف واما الثانى والثالث فلانا بينا ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر
لا يكونان صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلان يكون مربعا لهما والتقدير
انها مربعات لهما هف فقد ثبت ما قلناه من ان الاصم عديم الجذر دائما لا ان له
جذرا لا يمكن استعلامه كما هو على بعض الالسنة مشهور وفى بعض الكتب مذكور انتهى
وقد نقل عن بعض مهرة الفن من المتاخرين برهان اخر على هذا المطلب حاصله
انه لو كان للعشرة مثلا جذر لكان نسبة الواحد اليه كنسبته الى العشرة لما تقرر
من ان المضروب بحصيل عدد نسبة الواحد الى احد المضروبين كنسبة المضروب الاخر اليه
فكانت ثلثة متوالية فى نسبة ولو احد يعد العشرة فيعد جذر العشرة بالشكل
السابع من الثامنة مع ان الواحد لا يعد الجذر لاشتماله على الكسر وهو ظاهر
وقد راى بعض الفضلاء المعاصرين امكان الاستدلال عليه بالسادس من
الثامنة ايض بتبديل قوله والواحد يعد العشرة الخ بالقول بان الواحد لا يعد
جذر العشرة فلا يعد العشرة هف ولا يخفى انه لو تمت هذه البراهين على هذا
المطلب بناء على الاشكال المذكورة لكان الاخير احسن لرجوع الشكلين المبنى
عليهما البرهانان الاولان الى الشكل السادس المبنى عليه البرهان الاخير فلا
يبقيان بدونه دون العكس ولكنه اعترض عليه بما حاصله ان الشكل السادس

مختص

و ذکر ما یترجح علی البراهین المذکوره

مختص بحكم الاعداد الصحاح فانه اخذ فى بعض مقدماته ان الواحد يعد غيره
من الاعداد وظ ان شيئا من الكسور لا يعده الواحد فلا يصح الاستدلال من
عدم عد الواحد جذرا مشتملا على كسر فرضا ان لا يعد مجذوره الصحيح واذا
كان الشكل السادس لا يدل على المط من جهة اختصاصه بالصحاح فكذا
حال ما يبنى عليه من الشكلين الاخرين فلا يتم شئ من تلك البراهين فتامل
هذا ما وجدنا مما ينبغى نقله هنا من اثار السابقين واللاحقين فيما يتعلق
بهذا المطلوب ونحن بعون الله وفقنا لتحرير برهان واضح على هذا المرام
غير مبنى على امثال تلك الاشكال بل على مقدمات بينة لكل من له ادنى
خبرة بالحسابيات فنقول لو كان لشئ من الاعداد الواقعة فى النظم الطبيعى
بين مجذورين صحيحين جذر تحقيقى لكان جذره مؤلفا من صحيح وكسر
لكن جذر عدد صحيح من صحيح وكسر باطل فالمطلوب حاصل اما الملازمة
فثابتة بالتامل فى عدم وقوع صحيح بين صحيحين واقعين فى نظم الاعداد
حتى يمكن ان يكون جذرا تحقيقيا لمثل الاعداد المذكورة وفى ان مضروب
الكسر المجرد فى نفسه اقل من نفسه لا محالة فلا يمكن ان يكون صحيحا واما
بطلان اللازم فلان حاصل ضرب الصحيح مع الكسر فى نفسه مؤلف لا محالة
من جميع ما يحصل من ضرب الصحيح فى الصحيح والصحيح فى الكسر والكسر فى
الصحيح والكسر فى الكسر وحاصل الثانى والثالث من تلك الاربعة مساو

ببرهان اخر ولو امكنا على استحالته

شئ من م

لحاصل ضرب الكسر المفروض فى صحيح مسا و لضعف ذلك الصحيح وهو ظ فيرجع
الى كونه مؤلفا من ثلثة هى مربع الصحيح ومسطح الكسر فى مثل ضعف ذلك
الصحيح ومربع الكسر ولما كان الاول صحيحا بلا شبهة يكفى فى بطلان اللازم
بيان انه لا يمكن ان يكون هذا المسطح بعد انضمام مربع الكسر اليه مطابقا
لصحيح حتى يكون المجتمع من تلك الثلثة مطابقا للمجذور المفروض فنقول
المسطح المذكور لما حصل من ضرب كسر فى صحيح وحقيقته تكثير الكسر بعدد الصحيح
لا يخ هذا الصحيح من ان يكون مساويا لبعض مخارجه كالخمسة والعشرة
بالنسبة الى الخمس او الخمسين او الثلثة الى الاخماس مثلا ولا فعلى الاول يكون صحيحا
بلا شبهة فلا يمكن ان يطابق بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا لانه يكون
اقل من الكسر البتة فضلا عن الصحيح وعلى الثانى سواء كان الصحيح ناقصا
عن جميع مخارجه كالواحد بالنسبة الى الكسور المذكورة او كان فيما بين المخرجين
كالسبعة بالنسبة اليها يكون قدر نقصان الحاصل عن ان يبلغ الى صحيح بقدر
مضروب الكسر فيما به التفاوت بينه وبين المخرج الذى بعده فلو كان هذا القدر
معادلا لقدر مربع الكسر لصار الحاصل بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا والا فلا
ولكن لا يمكن تلك المعادلة فان ما به التفاوت صحيح البتة ومضروب الكسر فيه اكثر
من مضروبه فى نفسه بلا شبهة فثبت ان المسطح المذكور بجميع احتمالاته لا يمكن
ان يطابق بانضمام الكسر اليه صحيحا وهو المطلوب فان قلت اقام هذا البرهان

مبنى على ثبوت مخرج عددى لكل كسر عددى ولا يتصور ذلك الا بان يكون
بينهما نسبة عددية وهو مم هنا لم لا يجوز ان يكون لكسر جذر الاصم الى الواحد
نسبة مقدارية صمية لا عددية قلنا هذا المنع مع كونه مكابرة مستلزم
للاعتراف بالمدعى ايض فان النزاع هنا ليس الا فى ان الاصم من الاعداد
الحقيقية هل له جذر عددى يمكن ان يعبر عن نسبته اليه بجزء او اجزاء معينة
من الاجزاء المعتبرة المفروضة لمجذوره كما ذهب اليه بعض الاوهام ام ليس له
جذر كذلك كما هو مدعى القوم فى هذا المقام واما امكان تحقق ضلع مقدارى
لمربع مقدارى فرض كونه معروضا لعدد معين من الاصمات وتحقق نسبة صمية
بينهما غير ممكن التعبير عنها غير ما ذكرنا كما هو المشهور بين الجمهور فلا يتعلق به
نزاع فيما نحن فيه اصلا فافهم **ومنها** ان كل مربع منقسم بقسمين متفاضلين بواحد
اذا جمع مع مربع القسم الاصغر يصير مساويا لمربع القسم الاكبر كالتسعة المنقسمة
الى الاربعة والخمسة فان مجموع التسعة مع مربع الاربعة يكون خمسة وعشرين وهو
مربع الخمسة وكالستة عشر المنقسم الى سبعة ونصف وثمانية ونصف فان مجموع
الستة عشر مع مربع سبعة ونصف اى ستة وخمسين وربع يكون اثنين
وسبعين وربعا وهو مربع ثمانية ونصف وهذه الخاصية ترشد الى قاعدة
لاستخراج مربعين يكون مجموعهما مربعا وما يقرب منه لمربعين متفاضلين بربع
ومنها ان نسبة كل جذر الى جذر اخر كنسبة مجذوره مثناة اى مكررة بعنوان

الى مجذوره م

فانه يلزم ... بلغ مجموعهما مربعا او يكون ... متفاضلين بربع

الاضافة فان نسبة الاثنين مثلا الى الستة هي الثلث ونسبة الاربعة الى الستة
والثلثين هي ثلث الثلث وان نسبة الواحد والربع الى الخمسة هي الربع ونسبة الواحد
وتسعة اتساع الثمن الى الخمسة والعشرين ربع الربع ولك ان تستنبط من هذه الخاصية
ضوابط لطيفة منها ان كل مجذور تحقيقي صحيحا او كسرا او مولفا منهما اذا ضرب في عدد
من الاعداد كذلك ثم ضرب الحاصل في هذا العدد يكون الحاصل الاخير مجذورا من
المجذورات التحقيقية كالاربعة اذا ضرب في الخمسة ثم العشرون فيها يحصل مائة وهو
مجذور العشرة وكالاثنين والربع اذا ضرب في النصف ثم الواحد والثمن فيه يحصل تسعة
اتساع الثمن وهو مجذور الثلثة الارباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور
تحقيقي اذا قسم الى اى عدد او نسب اليه ثم الخارج قسم عليه او نسب اليه يكون
الخارج الاخير مجذورا تحقيقيا كالواحد والثمانين اذا قسم على الخمسة ثم قسم الستة
عشر والخمس عليها يخرج ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين جزءا من واحد وهو
مجذور واحد واربعة اخماس وكالخمسة والعشرين اذا قسم على العشرة ثم نسب
الاثنان والنصف اليها يخرج ربع وهو مجذور النصف وكالاثنى عشر والربع
اذا قسم على الاثنين ثم قسم الستة والثمن عليه يخرج ثلثة ونصف ثمن وهو
مجذور الواحد والثلثة الارباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور تحقيقي
يكون كل من كسوره المفردة او المكررة المضافة الى مثلها مجذورا ايضا كذلك
كثلث الثلث وثلثي الثلثين وربع الربع وربعي الربعين وثلثة ارباع الثلثة

استنباط ضوابط غريبة جديدة من خاصية مشهورة

الارباع

الارباع فان التسعة مثلا من المجذورات الصحيحة يكون ثلث ثلثها واحدا وثلثا ثلثيها
اربعة ويكون ربع ربعها تسعة اتساع ثمن الواحد وربعا ربعيها المطابق لنصف نصفها
الموافق لربعها اثنين وربعا وثلثة ارباع ثلثة ارباعها اربعة وتسعة اتساع ثمن
الواحد وكل من هذه مجذورات تحقيقية وان الربع من المجذورات الكسرية يكون
ثلث ثلثه جزءا من ستة وثلثين جزءا من واحد وثلثا ثلثيه ستة عشر جزءا منه ويكون
ربع ربعه جزءا من ستة عشر جزءا من واحد وربعا ربعيه اربعة اجزاء منه وثلثة
ارباع ثلثة ارباعه تسعة اجزاء منه وكل منها مجذورات تحقيقية وقس على ما
ذكرنا ساير الاعداد وساير الكسور ووجه استنباط تلك الضوابط عن الخاصية
المذكورة ظاهر على المتامل فتامل ومنها ان كل حاصل ضرب كل مجذور تحقيقي
في مجذور اخر كذلك صحيحا او كسرا او مولفا منهما وكذا خارج قسمة كل مجذور
على مجذور كذلك او نسبته اليه يكون من المجذورات التحقيقية فان حاصل ضرب
الاربعة في التسعة ستة وثلثون وفي الربع واحد وفي الاثنين والربع تسعة
وحاصل ضرب التسع في الربع جزء من ستة وثلثين جزءا من واحد وفي ستة
وربع خمسة وعشرون جزءا منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع
في الاثنى عشر والربع ه اثنان وعشرون وثمانية وعشرون جزءا من ستة
وثلثين جزءا من واحد وان خارج قسمة المائة على الخمسة والعشرين اربعة
وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة واربعون واربعة اتساع

والخارج من نسبة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة اخرى نصف ثمن والى
الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة اضعاف ثمن وعلى هذا القياس
فجميع هذه الاعداد الحاصلة او الخارجة مجذورات تحقيقية بعضها ظاهر
وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل ومنها ان كل مجذور صحيح اذا اضيف اليه
جذره مع ربع الواحد كان المجموع مجذورا يكون جذره زايدا على جذر المجذور
الاول بنصف الواحد فان الاربعة اذا اضيف اليه اثنان وربع يحصل ستة
وربع وجذره اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليه ثلثة وربع يحصل
اثنا عشر وربع وجذره ثلثة ونصف وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد
معين بقسمين صحيحين يكون احدهما جذرا للاخر فطريقه ان يزاد على العدد
ربع الواحد واسقط من جذر المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين
وباسقاطه عن العدد يحصل القسم الاخر هذا اخر ما اردنا ايراده من الخواص
والضوابط والفوايد المتعلقة بالنوع الثاني من الارثماطيقي فلنشرع

في النوع الثالث وبالله التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضا
لبعض احاده فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وخال عن المهمات المطلوبة
لارباب التحصيل فلذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعيان
بعض الاعداد من حيث عروضها المعدودات خاصة او ما شابهها ضميمة لهذا النوع
ورتبناه على فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص بعض الاعداد

من حيث هو من الجبائل الحسابية **منها** ان الواحد لا تاثير له في الضرب ولا في القسمة
بمعنى انه كل عدد ضرب في الواحد سواء كان واحدا او غيره وكذلك كل عدد
قسم عليه لا يوثر الواحد حال ذلك الضرب والقسمة في كمية المضروب ولا المقسوم
فيكون حاصل الضرب وخارج القسمة موافقا دايما لذلك المضروب والمقسوم
فان قلت حاصل ضرب الواحد في اى عدد موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فالوجه
في حمل قولهم الواحد لا تاثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد دون العكس
مع انه اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق القياس مع نظيره لا تاثير له في القسمة اذ
قسمة الواحد على غيره من الاعداد موثرة في كمية المقسوم عليه فان خارج
قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر فتدبر **ومنها** ان الخمسة والسبعة من بين
اقل مخارج الكسور التسعة مختصان بحكم هو ان في العشرات لا يوجد مخرج لكسر
نجد بها حاصلا من ضرب عدد من الاحاد في عدد اخر منها غيرهما كالعشرة
والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين والثلثين للخمس فان شيئا منها لا يحصل
من ضرب عددين من الاحاد الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة
عشر والاحد والعشرين والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها
لا يحصل من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وليس ما سواهما من الاعداد
المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك فان الاثنى عشر من مخارج
النصف والسدس مع حصوله من ضرب الثلثة في الاربعة من مخارج الثلث

ذكر ما ذكره القوم في وجه تخصيص السبعة والسبعين للتكثير

والربع مع حصوله من ضرب الاثنين في الستة وللخمسة خاصية اخرى هي وجوب
ظهورهما في حاصل ضرب نفسها او ضرب ما اشتمل عليها من المركبات في كل عدد فرد
فان حاصل ضرب الخمسة في الثلثة خمسة عشر وفي الخمسة خمسة وعشرون وحاصل
ضرب الخمسة عشرة في الثلثة خمسة واربعون وفي الخمسة خمسة وسبعون وهكذا
في ساير الاحاد والعشرات وغيرهما وقد اشتهر للسبعة خاصية اخرى ذكرها كثير
من المفسرين في تفسير قوله تعالى في سورة التوبة ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم قال البيضاوي وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعماية ونحوها
في التكثير لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد باسرها انتهى وقال النسفي
وجه تخصيص السبعين من بين ساير الاعداد ان العدد قليل وكثير فالقليل
مادون الثلثة والكثير الثلثة فما فوقها وادنى الكثير الثلثة وليست لاقصاه غاية
والعدد ايضا نوعان شفع ووتر واول الاشفاع اثنان واول الاوتار ثلثة
والواحد ليس بعدد والسبعة اول الجمع الكثير من النوعين لان فيها اوتارا
ثلثة واشفاعا ثلثة والعشرة كمال الحساب لان ما جاوز العشرة فهو باضافة الاحاد
الى العشرة كقولك اثنا عشر وثلثة عشر الى عشرين والعشرون تكرير العشرة مرتين
والثلثون تكريرها ثلث مرات وكذلك الى ثمانية فالسبعون جمع الكثرة والنوع
والكثرة منه وكان الحساب والكثرة منه فصار السبعون ادنى الكثير من العدد
من كل وجه ولا غاية لاقصاه فجاز ان يكون تخصيص السبعين لهذا المعنى

انتهى

كلام مع الشيخ البهائي رحمه الله

انتهى وقد اجتهد الشيخ البهائي ره في شرح الحديث التاسع من الاربعين بتقريب
ما فيه من قول رسول الله صلعم في فضل شهر رمضان ومن ادى فيه فرضا كان له
ثواب من ادى سبعين فريضة فيما سواه من الشهور في تحرير هذا المطلب
بقوله وقد يقال في وجه تخصيص السبعين بذلك من بين ساير الاعداد
انها تكرير ما هو اكمل الاحاد اعني السبعة بعدة عدد كامل هو العشرة
لاشتماله على جميع مخارج الكسور التسعة لان جميع ما فوقه يحصل باضافة
الاحاد اليه او بتكريره او بهما معا ووجه الكلية السبعة اشتمالها على جملة
اقسام العدد لانه اما زوج واما فرد اما اول او غير اول واما منطق
او اصم واما مجذور او غير مجذور واما تام او زائد او ناقص واما
زوج الزوج او زوج الفرد وقد اشتملت السبعة على جميع هذه الانواع
الا الزائد والفرد الغير الاول انتهى ولا يخفى ما فيه فان اشتمالها على جملة
اقسام العدد على تقدير انحصارها فيما فصله وعدم المبالاة بخروج
غيرها كالمفرد والمركب مع تخصيصها بغير الزائد والفرد الغير الاول
وتم وجوب التخصيص بغير الاصم ايضا فان المراد به اصم الكسر بقرينة ذكر
غير المجذور على حدة الا ان بعد الواحد من الاعداد فيكون من اصمها
مشترك بينها وبين الثمانية وما فوقها الا ان يقال المراد اقل عدد على
هذه الصفة وايضا يشمل الستة مع كونها اقل منها على تلك الاقسام

الآن يؤخذ الاشتمال عليها على نحو اشتمال الكل على الاجزاء لا على نحو ما ذكر فبيل هذا
من نحو اشتمال العشرة على جميع مخارج الكسور التسعة فتامل ولا يذهب عليك
انه يمكن ان يحمل مراد البيضاوى من جملة اقسام العدد باسرها الاقسام
الاولية للعدد فلا يشمل العشر الاول لانه من قسمى الفرد ولا الزايد فانه من
قسمى العشر التام فيسلم من ارتكاب بعض التخصيصات واما ما ذكره النسفى فهو
اسلم هذا ما ذكروه فى هذا المقام ولا يخفى انه يمكن ان تحمل فى ثمانية السبعة
وكمالها بما بنى عليه كثير من الادبا والنحاة والمفسرين منهم الحريرى وابن خالويه
والثعلبى ثبوت واو الثمانية وهو ان العرب اذا عدوا قالوا ستة سبعة وثمانية
بالواو ايذانا بان السبعة عدد تام وما بعدها عدد مستانف واستدلوا
على هذا المطلوب بمجى ايات من القران الاولى وهى اقوى ما يدل عليها ما فى
سورة الكهف سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم
رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربى اعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل
ومن انكر ثبوت الواو بالمعنى المذكور حملها هنا اما على العطف كما هو مختار ابن هشام
فى مغنى اللبيب بناء على ان التقدير فيها هم سبعة وثامنهم كلبهم فقيل العطف
من كلام الله والمعنى نعم هم سبعة وثامنهم كلبهم فيكون تصديقا لهذه المقالة
كما ان رجما بالغيب تكذيب للسابقة ويؤيد ذلك قول ابن عباس حين وقعت
الواو انقطعت العدة بمعنى لم يبق بعدها عدة عاد يلتفت اليها وايضا بقوله بعد

وجه اخر لكمال السبعة المشتمل عليها السبعون

ذكر دلائل واو الثمانية فى القران

قطعه

قطعه بمعاونة الواو ان الحق هو الاخير انا من اولئك القليل واما على التاكيد
لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على ان اتصافه بها امر ثابت مستقر
كما هو مختار الطبرسى فى جوامع الجامع واما على الحال فيقدر المبتدا اسم الاشارة
اى هؤلاء سبعة ليكون فى الكلام ما يعمل فى الحال ورد ذلك بامتناع حذف عامل
الحال اذا كان معنويا والثانية ما فى سورة التوبة التائبون العابدون
الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر والحافظون لحدود الله قالوا ان الواو فى والناهون واو الثمانية
لانه الوصف الثامن والمنكرون لها حملوها على العطف استظهارا لتقابل الامر
والنهى دون ساير الصفات ولا يخفى ما فيه والثالثة ما فى سورة التحريم عسى ربه
ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات
عابدات سائحات ثيبات وابكارا بناء على ان الوصف الاخير ثامن الاوصاف
ورد بانه ناسيها اذ اولها خيرا منكن لا مسلمات قال ابن هشام فان اجيب بان
مسلمات وما بعده تفصيل له فلا يعد من الاوصاف قلنا وكذلك ثيبات وابكارا
تفصيل للاوصاف السابقة فهما ايضا غير معدودين منها والرابعة ما فى
سورة الزمر وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتى اذا جاؤها وفتحت
ابوابها بالواو وبعد ما مر قبل هذه الاية من قوله تعالى وسيق الذين كفروا
الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها بدون الواو بناء على ان ابواب

الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة قال ابن هشام اقول لو كان لواو الثمانية حقيقة
لم تكن الاية منها اذ ليس فيها ذكر عدد وانما فيها ذكر الابواب وهي جمع لا يدل على
عدد خاص ثم الواو ليست داخلة عليه بل على جملة هو فيها وقد مر ان الواو في وفتحت
مقحمة عند قوم وعاطفة عند اخرين وقيل هي واو الحال انتهى الخامسة ما في
سورة الحاقة واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية
ايام حسوما ذكره الثعلبي وطعن عليه ابن هشام بان هذا سهو بين فان ذكر
هذه الواو واجب واسقاط واو الثمانية جائز بلا خلاف ومثل هذا الطعن متوجه
على الثالثة ايضا بناء على ظهور عدم جواز اجتماع الثيوبة والبكارة بخلاف
ساير الصفات ثم اعلم ان كثيرا من المفسرين منهم صاحب الكشاف تصدوا في تفسير
الاية الاخيرة لذكر اسماء الايام المذكورة المعروفة عند العرب بايام العجوز
او العجز على الترتيب فاوردوا سبعة اولها الصن بكسر صاد سعفص او فتحها
وتشديد النون وثانيها الصنبر بكسر الصاد المذكورة وتشديد النون وسكون
باء ابجد وراء قرشت وثالثها وبر بسكون الباء والراء المذكورتين ورابعها
الآمر على صيغة الفاعل وخامسها المؤتمر على صيغة الفاعل من الافتعال
وسادسها المعلل بعين سعفص على صيغة الفاعل من التفعيل وسابعها مطفي الجمر
بطاء حطي على وزن الفاعل من الافعال والجيم وسكون الميم وقد نظمت الجميع في بيت
تسهيلا لحفظها على الترتيب صن وصنبر ووبر وآمر ومطفي الجمر بعد المؤتمر

والمعلل

والمعلل وقيل في السابع بدل مطفي الجمر مكفي الظعن على وزن الفاعل من
التفعيل وظاء ضظغ وعين سعفص ذكره صاحب الكشاف فورد صاحب القاموس
ايضا في السابع بين هذين الاسمين ووجه التسمية بالاسماء المذكورة بعد
معرفة المادة والصيغة يظهر بادنى تامل وبالجملة الاسامي سبعة والايام
ثمانية بنص القران ولم اجد احدا من المفسرين ولا من اهل اللغة حام حول
التفطن بهذا الاختلاف فضلا عن التصدي لترجيحه ويمكن ان يكون الوجه
في ذلك الاختلاف ان تلك الاسامي هي المعروفة بينهم من زمان الجاهلية فكانهم
كانوا زعموا انها سبعة ولا يبعد ان يكون ما في القران ردا عليهم ويؤيد هذا
ما في الصحاح من ان بعض العرب تقول انها خمسة ايام او يكون الوجه
ان ما سوى السبعة المذكورة نهار مجرد عن الليلة فلو نقصانه يستحق ان
يضاف الى اليوم الاول او الاخر منها ولا يسمى باسم على حدة فتامل ومنها
ان لكل من الاربعة والتسعة وغيرهما من المجذورات نسبة خاصة الى
جذره ولا يشترك فيها مجذور اخر فهي من خواصه فان الاربعة ضعف
جذره والتسعة ثلثة امثال جذره والستة عشر اربعة امثال جذره
وفي حكم هذه الخواص ما يتبعها لكون ما يبقى بعد اسقاط جذر الاربعة عنها
ثلث ما يحصل بعد زيادته عليها وكون ما يبقى نصف ما يحصل في التسعة
فلا تغفل مما ذكره بعض الفضلاء من الحسابيين في طريق استخراج عدد

كلام مع بعض الفضلاء الحسابيين

اذا نقصنا مجموعهما من كل واحد من مربعيهما بقي مجذور بقوله نطلب مربعا اذا

القي منه جذره يبقى نصف ما يحصل من زيادة جذره عليه وتزيد على كل من الحاصل

ربع درهم او نأخذ جذرها ليحصل المطلوب كالتسعة فانك اذا اردت عليه جذره

حصل اثنا عشر واذا نقصت منه جذره بقي ستة فاذا زدنا على كل منهما ربعا يحصل

اثنا عشر وربع وستة وربع وجذراهما ثلثة ونصف واثنان ونصف ومجموعهما

ستة واذا نقصناها من اثني عشر وربع يبقى ستة وربع واذا نقصناها من

ستة وربع يبقى ربع وهما مربعان انتهى فان المربع الموصوف بقوله اذا القي منه

جذره الخ منحصر في التسعة فلا يكون التسعة من جملة الامثلة كما صوره فافهم

ومنها ان بعض اهل الحساب ذكر قاعدة لتقسيم عدد غير مجذور مركب من

مجذورين مجذورين غيرهما فقال نضرب في الخمسة والعشرين ونقسم الحاصل

بمجذورين ثم نقسم كلا منهما على الخمسة والعشرين فيخرج المطلوب كالعشرة المركبة

من الواحد والتسعة ضربناها في الخمسة والعشرين حصل مائتان وخمسون

قسمناه بمجذورين هما الواحد والثمانون والمائة والتسعة والستون وقسمنا

كلا منهما على الخمسة والعشرين خرج من احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة

وعشرين ومن الآخر ستة وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين وهما مجذوران

آخران واعترض صاحب العيون رحمه الله على هذه القاعدة بقوله اقول تقسيم الحاصل

بمربعين يحتاج الى هذه القاعدة فيدور انتهى ولا يخفى ان الدور المذكور

ذكر قاعدة ذكرها بعضهم لتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين الى مجذورين آخرين

كلام مع صاحب العيون رحمه الله

انما يلزم اذا لم يتيسر القسمة المذكورة الا بهذه القاعدة وقد انها يتيسر بدونها اما

بالاستقراء او بقاعدة اخرى على ان هذه القاعدة مخصوصة بتقسيم عدد غير

مجذور مركب من مجذورين معلومين الى مجذورين آخرين غير معلومين وليس

الحاصل المذكور من افراد هذا النوع من العدد وهو ظاهر الا ان يتكلف ويقال

انه ايضا مشتمل على مجذورين معلومين لاهل الخبرة بادنى التفات فان حاصل

ضرب العدد المركب من مجذورين في خمسة وعشرين مركب من حاصل ضرب كل منهما

فيه وان حاصل ضرب كل مجذور في مجذور يجب ان يكون مجذورا على ما مر في اواخر

النوع الثاني ولكن قسمة الحاصل بهذين المجذورين لا تفيد في المقصود لظهور انه

لا يخرج من قسمتهما على خمسة وعشرين الا نفس المجذورين المركب منهما العدد المفروض

لا مجذوران آخران كما هو المطلوب بل المفيد في المقصود قسمته الى مجذورين آخرين

فتبين ان ذلك الحاصل ايضا عدد غير مجذور مركب من مجذورين معلومين اريد

تقسيمه الى مجذورين آخرين فيكون من افراد العدد المفروض فتوقفه على القاعدة

المذكورة مستلزم للدور فتدبر وقد ظهر بهذا التقرير ان ما ذكر في هذه القاعدة

من تقسيم الحاصل بمجذورين لا يصح على اطلاقه بل يجب ان يقيد بكونهما غير

المجذورين المعلومين لاهل الخبرة بالطريق المذكور لئلا ينتهي العمل الى نفس المجذورين

المركب منهما العدد المفروض فان قلت وجوب انقسام الحاصل المذكور بهذين

المجذورين ظاهر كما قررتم فهل يجب انقسامه بمجذورين آخرين ايضا في جميع المواد

كلام مع تقرير القاعدة المذكورة

قلنا نعم بل ربما ينقسم بغيرهما ايضا من ثالثين فان الثلثة عشر المركب من الاربعة

والتسعة اذا ضرب في الخمسة والعشرين فكما ان الحاصل وهو ثلثمائة وخمسة وعشرون

ينقسم تارة بمائة ومائتين وخمسة وعشرين ويخرج من تقسيمها على خمسة وعشرين

المجذوران المركب منهما العدد المفروض اى الاربعة والتسعة وتارة بستة وثلثين

ومائتين وتسعة وثمانين ويخرج من تقسيم الاول عليه واحد واحد عشر جزءا من خمسة

وعشرين ومن تقسيم الثاني عليه احد عشر واربعة عشر جزءا من خمسة وعشرين

كذلك ينقسم ايضا لواحد وثلثمائة واربعة وعشرين ويخرج من تقسيم اولهما عليه

جزء واحد من خمسة وعشرين ومن تقسيم ثانيهما عليه اثنا عشر واربعة وعشرون

جزءا منها فان قلت فهل يختص خمسة وعشرون بهذا الحكم على ما يلوح من القاعدة

المذكورة قلنا لا يختص به بل المناط هنا كون المضروب فيه المقسوم عليه مجذورا

مركبا من مجذورين ووجهه غير مخفي على اهل الخبرة ولكن لما كان الخمسة والعشرون

من بين تلك المجذورات متصفا بكونه اقل ما يشتمل على مجذورين صحيحين كان له

امتياز من جهة تسهيل العمل وتقليل المؤنة فلذلك خص به والا فالاربعة مثلا

من جملة المجذورات المركبة من مجذورين غير صحيحين احدهما واحد واحد عشر

جزءا من خمسة وعشرين مجذور واحد وخمس والاخر اثنان واربعة عشر جزءا منه

مجذور واحد وثلثة اخماس سواء معه في هذا الحكم فانه اذا ضرب العشرة

المذكورة فيها وقسم الحاصل اى الاربعون بمجذورين غير الاربعة والستة

بيان عدم اختصاص خمسة وعشرين بما

خصوه به في القاعدة المذكورة

والثلثين المعلومين لاهل الخبرة بادنى التفات احدهما اثنا عشر واربعة وعشرون

جزءا من خمسة وعشرين مجذور ثلثة وثلثة اخماس والاخر سبعة وعشرون وجزء

واحد من خمسة وعشرين مجذور خمسة وخمس يخرج من تقسيم الاول على الاربعة

ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين ومن تقسيم الاخر عليه ستة وتسعة عشر

جزءا منه وهو لط وفق عليهما ايا ثلثا في مثل هذا التركيب كالتسعة المركبة

من مجذورين احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين والاخر خمسة وتسعة

عشر جزءا منه وكذلك المائة من جملة المجذورات المركبة من مجذورين

صحيحين احدهما ستة وثلثون والاخر اربعة وستون مسا وله في الحكم المذكور

فانه اذا ضرب العشرة المذكورة فيه وقسم الالف الحاصل منه بمجذورين غير

المائة والتسعمائة احدهما ثلثمائة واربعة وعشرون مجذور الثمانية عشر والاخر

ستمائة وسبعون مجذور الستة والعشرين يخرج من قسمة الاول على

المائة ثلثة واربعة وعشرون جزءا من مائة ومن قسمة الثاني عليه ستة وستة

وسبعون جزءا منه وهما مجذوران موافقان للمجذورين الخارجين في المثال

المفروض وقس عليه ما يوافقها في كونه مركبا من مجذورين صحيحين كالستمائة

والخمسة والعشرين المركب من الاربعمائة والمائتين والخمسة والعشرين فتامل

ولا يذهب عليك انه يظهر بالتامل في مدارج ما ذكرنا قاعدة لتقسيم كل مجذور الى مجذورين

هي ان يقسم على مجذور مركب من مجذورين وينسب اليه ثم يضرب الخارج او المنسوب

قاعدة جديدة لانقسام كل مجذور

الى مجذورين

او المنسوب بدر

فى كل من مجذوريه فالحاصلان هما المجذوران المطلوبان فاذا نسبنا الستة عشر
الى خمسة وعشرين بستة عشر جزءا منه ثم ضربنا المنسوب فى كل من التسعة والستة عشر
المركب منها الخمسة والعشرون يحصل من الاول خمسة والتسعة عشر جزءا من خمسة
وعشرين ومن الثانى عشرة وستة اجزاء منه وهما مجذوران ينقسم اليهما الستة
عشر واذا قسمنا الستة والثلثين على خمسة وعشرين خرج واحد واحد عشر جزءا منه
ضربنا فى التسعة حصل اثنا عشر واربعة وعشرون جزءا من خمسة وعشرين الخارج م
وفى الستة حصل ثلثة وعشرون وجزء واحد منه وهما مجذوران ينقسم اليهما الستة عشر م
والثلثون كما هو المط **الفصل الثانى** فيما يعرض لخصوص بعض الاعداد ببعض
الاعتبارات العلمية **فمنها** ان الصدوق ره روى فى باب تفسير قل هو الله احد
من كتاب التوحيد عن الباقر عم ان الاحد هو الفرد المنفرد والاحد والواحد بمعنى
واحد وهو المتفرد الذى لا نظير له والتوحيد الاقرار بالوحدة وهو الانفراد والواحد
المتباين الذى لا ينبعث من شىء ولا يتحد بشىء ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد
وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين فمعنى قوله
الله احد اى المعبود الذى يأله الخلق عن ادراكه والاحاطة بكيفيته فرد بالهيته متعال
عن صفات خلقه الحديث فيمكن والعلم عند الله واهله ان يكون المراد بالمتباين
ما لا يكون موافقا لشىء اخر فى تمام ماهيته او فى جزئها فيكون بالنسبة الى كل ماهية
نوعية او جنسية فى غاية البعد ولا يشملها الا المفهومات الاعتبارية وما هذا

حل حديث مشكل فى معنى الواحد والاحد

شانه لا يكون منبعثا من شىء اى منفصلا بحسب الحقيقة من جنس كانفصال الانواع
من اجناسها ولا يكون متحدا بشىء اى مساويا فى الصدق لفصل كمساواة الانواع
فيه لفصولها فلا يكون حقيقة متحصلة ملتئمة من جنس وفصل كساير
الاعداد المندرجة تحت مقولة الكم المعدود من الاجناس العالية للاعراض
المختص كل منها بفصل مقوم كاختصاص الاثنين بكونه مؤلفا من واحدين والثلثة
والاربعة وغيرهما بكونها مؤلفة من اكثر على حسب مراتبها فهذا هو الوجه
فى ان الجمهور مع ظهور تالف جميع الاعداد من الواحد لم يعدوه من جملة العدد
فان العدد لكونه من اقسام الكم وكون الانقسام خاصة شاملة له لا يصدق
على الواحد من حيث هو بل انما يصدق على ما كان منقسما كالاثنين فما فوقه
فان قيل اذا لم يكن الواحد من جملة الاعداد على ما يدل عليه هذه الرواية
فما معنى الاحتراز عن توصيفه تعالى بالواحد العددى على ما هو المأثور من ارباب
العصمة صلوات الله عليهم فى كثير من احاديثهم انه تعالى احد لا بتاويل عدد قلنا
فى الجواب عنه اما اولا فلا نسلم دلالة هذه الرواية الا على ان قول الجمهور فى عدم
كونه من العدد مبنى على مخالفته لساير الاعداد فى عدم قبول القسمة من جهة
ان كلا من ساير الاعداد نوع مندرج تحت جنس الكم ممتاز عن غيرها من
الاعداد بفصول مقومة له بخلاف الواحد الممتاز عن الجميع بنفس ذاته واما
ان هذا القول موافق لنفس الامر فغير مصرح به فى هذه الرواية ومعلوم

معنى قوله عليهم انه تعالى احد لا بتاويل عدد

ان تلك المخالفة التى بنوا عليها ذلك الحكم غير مستلزمة لمطلوبهم هذا فان كون
بعض الاعداد قابلا للقسمة دون بعض لاينافى كون الجميع عددا اغاينافيه اذا دل
دليل على ان مايطلق عليه العدد يجب ان يكون داخلا تحت مقولة الكم المعرف
عند الفارابى وابن سينا وجمع من محققى المتكلمين بانه الذى يمكن ان يوجد فيه
شئ يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة وظاهر لمن تامل
فيما ذكروه فى هذا المقام انهم لم ياتوا بدليل عليه فالحق ان النزاع فى تلك المسئلة
من النزاعات اللفظية اذ يرجع عند التفتيش والتنقيح الى جواز اطلاق لفظ العدد
عليه وعدم جوازه ومعلوم ان الجواز وعدم الجواز فى ذلك من الاحكام التابعة
للاصطلاحات فيمكن ان يصطلح بعضهم على اطلاقه عليه دون بعض فمن يعده من
الاعداد فيناسبه ان يعرف العدد بالواحد وما تالف منه ومن لايعده من الاعداد
فيناسبه منها يوافقه ان يعبر عنه بالكم المنفصل وامثال ذلك تعريفات لفظية فمن
عرفها بانه كمية تطلق على الواحد وما تالف منه فقد تعسف بايهام الجمع بين المتنافيين
فتامل واما ثانيا فلانا سلمنا دلالة الرواية عليه وسلمنا ايضا حجيتها فى مثل هذه المسايل
فيمكن ان يقال فى وجه الجمع بينها وبين الماثور منهم انه تعالى احد لابتاويل عدد
ان المراد به ان الواحد وكذا الاحد وان لم يكن من العدد لكنه ربما ينسلك
فى سلكه ببعض الاعتبارات كما تعارف بين الناس فى تعداد اشياء متماثلة
مبتداة من الواحد فيقولون عند عد الدراهم مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا

بيان ان النزاع فى وقوع لفظ الواحد وعدم وقوعه العدد لفظى

فلا يكون

فلا يكون الواحد بالمعنى الذى يقصدونه فى مثل تلك الصورة لائقا للاتصاف تعالى به
من جهة استلزامه لا اقل لثان مماثل له ولا ينحصر عدم جواز اتصافه تعالى بالواحد فى
هذا المعنى بل يشمل كل معنى من المعانى الغير اللايقة لجنابه تعالى ككونه واحدا من عدة
موجودات على وجه يؤدى الى دخوله مع غيره تحت جنس من الاجناس لاستلزامه التشبيه وهذا
الذى ذكرناه مؤيد بما رواه الصدوق رحمه الله فى باب معنى الواحد والتوحيد والموحد
من كتاب التوحيد عن المقدام بن شريح بن هانى عن ابيه قال ان اعرابيا قام يوم
الجمل الى امير المومنين ع فقال يا امير المومنين اتقول ان الله واحد قال فحمل
الناس عليه وقالوا يا اعرابى اما ترى ما فيه امير المومنين من تقسم القلب فقال
امير المومنين ع دعوه فان الذى يريده الاعرابى هو الذى نريده من القوم
ثم قال يا اعرابى ان القول فى ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا
يجوزان عليه فقول القايل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز
لان ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد اما ترى انه كفر من قال ثالث ثلثة
وقول القايل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز
عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول
القايل هو واحد ليس له فى الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القايل انه عز وجل
احدى المعنى يعنى به انه لا ينقسم فى وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل
الحديث وقد تصدى الصدوق ره ههنا لتوضيح هذه الرواية بكلام طويل الذيل

فارجع ان اردته اليه وقد ذكر الاستاذ دام ظله فى اوايل شرح كتاب التوحيد
من الكافى فى هذه الرواية فاوضحها بان قوله نزيده من القوم اشارة الى ان
للاقرار بان الله واحد جزئين كلاهما واجب الاول الاقرار به بظاهر القلب
وهو مشترك بين الفرقة الناجية وغيرهم من اهل القبلة الثانى الاقرار به
بباطن القلب اى ان لا يجحد لازما من لوازم وحدته تع فانه منكر لازم الشئ
منكر له فى الحقيقة ولا سيما اذا كان اللزوم واضحا وعليه الحديث القدسى
لا اله الا الله حصنى فمن دخل حصنى امن عذابى حيث قال الرضا ع بشروطها
وانا من شروطها رواه ابن بابويه فى العيون فى اخر باب ما حدث به
الرضا ع فى مربعة نيسابور وقوله باب الاعداد هو ان تقول فى عد
الدراهم حين الاقباض مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا وهذا يستلزم ان يكون
لله ثان فى الالوهية التى هى اخص صفاته وقوله النوع من الجنس المراد به القسم
المتوحد من كلى تشارك افراده فى معنى اى موجود فى نفسه فى الخارج سواء
كان المعنى عام المهية ام بعضها ام خارجا كما تقول زيد واحد من الانسان
اى لا تشاركه ابناء جنسه فى خصائصه كعلمه وكرمه وشجاعته وكذا قولك
الانسان واحد من الحيوان او من الماشى والتشبيه القول بان غيره شريك
له فى معنى اى موجود فى نفسه فى الخارج سواء كان عرضيا كالبياض ام ذاتيا
والانقسام فى الوجود الانقسام الى الاجزاء المنفصلة كانقسام البيت الى

الجدران والسقف ونحو ذلك والانقسام فى العقل الانقسام الى الاجزاء
المحمولة او الاجزاء المقدارية المتصلة الغير المتعينة فى ذهن من يقسمه كانقسام
الجسم المفرد الى نصف ونصف والانقسام فى الوهم الانقسام الى الاجزاء
المتصلة المقدارية مطلقا او المتعينة كانقسام الجسم المفرد الى هذا النصف
وذاك النصف انتهى ولا يذهب عليك ان عدم جواز اطلاق الواحد العددى
عليه تع على ما بيناه لا ينافى جواز اطلاق ما وقع من مثل قوله تع ما يكون
من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فانه ليس كاطلاق
ثالث ثلثة فان النصارى ارادوا به الاشتراك فى الالوهية بخلاف ذلك
فتدبر ومنها ان جمعا من الفقهاء قدس سرهم فى مسئلة قضاء الصلوات
الفائتة المجهولة الترتيب على تقدير وجوب رعايته فيها كما افتى به بعضهم
ذكروا اولا ان الضابط تكريرها على وجه يحصل الترتيب على جميع
الاحتمالات وقد ذكره الشهيد الثانى ره فى شرح اللمعة ثم فصلها بقوله
وهى اثنان فى الاول يعنى فرض كون الفائتة اثنتين وستة فى الثانى
واربعة وعشرون فى الثالث ومائة وعشرون فى الرابع حاصلة من ضرب
ما اجتمع سابقا فى عدد الفرائض المطلوبة ولو اضيف اليها سادسة صارت
الاحتمالات سبعمائة وعشرين انتهى ولا يذهب عليك ان مثل هذا الضابط
فى امثال هذه المسئلة من قبيل الرد الى الجهالة وكيف يتيسر للمكلف فى كل

ذكر الضوابط المذكورة في كتب الفقهاء لادراك ترتيب الصلوات الفائتة مع ما يرد عليها

في كل صورة مفروضة تتبع جميع الاحتمالات وتطبيق واحد واحد منها على ما يكرره من الصلوات حتى يتحقق له براءة ذمته سيما اذا كثر وبلغ الى نحو ثلثين واربعين فانها في العشرة يبلغ الى ثلثة الاف الف وستمائة وعشرين الفا وثمانية وثمانين الفا فكيف فيما زاد ولهذا احاولوا ثانيا ان يبنوا الامر على ضابطة لا يحتاج معها المكلف الى زيادة كلفة فانفقت لهم فيها الى الان على ما وجدنا في كتبهم المتداولة ثلث ضوابط اولها ما جعله الشيخ البهائي رحمه الله في الجامع العباسي اصلا في هذا الباب فيما عدا صورة فوات الاثنين لظهور حصول الترتيب بينهما بثلث بدون احتياج الى ضابطة حاصلها ان يكون المكلف تلك الصلوات على اي ترتيب شاء بعدد عددها مبتدئا في كل مرة من التكرار بما يلي ما ابتدأ به في المرة السابقة عليها ففي صورة فوات ظهر وعصر ومغرب يصلي ظهرا وعصرا ومغربا ثم عصرا ومغربا وظهرا ثم مغربا وظهرا وعصرا وان كان معها عشاء يصلي هذه الاربع اربع مرات برعاية الابتداء في كل مرة بغير ما ابتدأ به في السابقة وان كان مع الجميع صبح يصلي الخمس خمس مرات بالرعاية المذكورة وعلى هذا القياس وثانيتها ما ذكره الشهيد الاول ره في قواعده والشهيد الثاني رحمه الله في شرح اللمعة وذكره الشيخ البهائي ره في الجامع في خصوص صورتي فوات الثلث والاربع بعد ذكر الضابطة الاولى فيها بناء على انها اخصر منها

مهما

فيهما حاصلها ان يصلي قبل الفريضة الزائدة وبعدها ما كان يلزمه في المرتبة السابقة ففي صورة فوات ظهر وعصر كان يلزمه ثلث صلوات ظهر بين العصرين او عصر بين الظهرين فيصلي في صورة فوات ظهر وعصر ومغرب قبل المغرب وبعدها تلك الثلث فيصير سبعا وفي صورة فواتها مع عشاء قبل العشاء وبعدها تلك السبع فيصير خمس عشرة وعلى هذا القياس وثالثتها ما ذكره الشهيد الاول في صورة فوات الاربع والخمس والشهيد الثاني فيهما وفي صورة فوات الثلث ايضا بعد ذكر الضابطة الثانية فيها والشيخ البهائي ايضا في صورة فوات الخمس بعد ذكر الضابطة الاولى فيها بناء على كونها اخف مؤنة من الضابطتين السابقتين حاصلها ان يصلي الفرائض جمع كيف شاء مكررة عددا ينقص عنها بواحد ثم يختمه بما بدأ به منها ففي صورة فوات الثلث يصليها مرتين ويضيف الى الجميع الفريضة الاولى فيصير سبعا وفي صورة فوات الاربع يصليها ثلث مرات ويضيف الى الجميع الفريضة الاولى فيبلغ ثلث عشرة وفي صورة فوات الخمس تلك الخمس اربع مرات مع اضافة الفريضة الاولى فيبلغ احدى وعشرين هذا ما يستفاد من كلامهم ولا يخفى ان المكلف الطالب لاخف ما يبرأ به ذمته في الصور المحتملة لا يستغني في هذا الباب بشيء من تلك الضوابط اما الاولى فلاقتضائها زيادات مستغنى عنها كما عرفت وايضا التزام الابتداء في كل مرة من مرات

التكرار بغير ما ابتداء به سابقا كما وقع في الجامع العباسي سنة بحضرته لا
طائل تحتها لعدم تفاوت في حصول المقصود اصلا على اي ترتيب كان وليت
شعري ما كان باعثا للشيخ ره على ارتكاب هذه الكلفة المخلة مع علو
شأنه عن مثل تلك الغفلة في امثال ذلك واما الثانية فلانها وان
كان في صورة فوات الاربع يكون مقتضاها اقل مما تقتضيه الضابطة
الاولى ولكنها تقتضي في صورة فوات الخمس ازيد مما تقتضيه الضابطة
الاولى بكثير ثم فيما بعدها يصير التفاوت فاحشا ثم افحش ولذا
اعرض عنها الشيخ رحمه الله في صورة فوات الخمس الى التمسك بالضابطة
الثالثة وايضا يقتضي في كل صورة ملاحظة الصورة السابقة عليها وهكذا
وهذه كلفة مستغنى عنها في غيرها من الضوابط واما الثالثة
فلانها وان لم تقتض في الصورة المذكورة زيادة في عدد الصلوات
ولكنها ربما تقتضي زيادة في عدد الركعات اذا ابتدئ في الترتيب باحدى
الرباعيات عند اشتمالها على الثلاثية وربما تشتمل الضابطة الثانية
ايضا على مثل تلك الزيادة اللهم الا ان يشترط فيهما تقديم ما هو
الاقصر في جميع المراتب وح تقصر الضابطة الثانية في مثل صورة فوات
صبح ومغرب وعشاء اخف من الثالثة لعدم امكان تحصيل الترتيب
بينها على الثالثة باقل من عشرين ركعة وامكانه على الثانية بثماني عشرة

تعجب مما فعله الشيخ البهائي ره في الجامع العباسي

فالخمس م

الثنائية او ص

فتدبر

فتدبر ثم انه يشترك الضوابط الثلث كلها في نقص اخر هو عدم مناسبة
شيء منها لما بعد الخمس من اليومية فان في صورة الست والسبع فصاعدا يشتمل
المفروض على تماثل بعضها مع بعض والظاهر ان بعض الاحتمالات المتصورة بحسب
التقديم والتاخير عند التخالف ساقط ح وان الترتيب بينها حاصل باقل
مما يحصل في التخالف بل لا يناسب صور فوات الخمس وما دونها ايضا عند
فرض اشتمالها على تماثل اثنين منها او اكثر وتفصيل البيان في هذا المقام
ان في فرض فوات ثلث صلوات متخالفات كظهر وعصر ومغرب مثلا كانت
الاحتمالات ستة وكان الترتيب حاصلا بتسع صلوات على الضابطة الاولى وبسبع
على الاخيرتين واذا فرضنا اثنين من الثلث متماثلين كظهرين مع عصر
تنزل الاحتمالات الى ثلثة لسقوط الثلثة الاخرى بقسمة الستة على
ما سقط من الاحتمالين الحاصلين من تقدم احدهما على الاخرى عند
التخالف ويحصل الترتيب ح بخمس صلوات عصر وظهر ثم عصر وظهر ثم
عصر وفي صورة فوات اربع متخالفات كانت الاحتمالات اربعة وعشرين
وكان الترتيب حاصلا بست عشرة او بخمس عشرة او بثلث عشرة على اختلاف
مقتضى الضوابط واذا فرضنا تماثل بعضها مع بعض فله ثلث صور فان كانت
اثنتان منها متماثلين والباقيان على التخالف كظهرين مع عصر ومغرب
تنزل الاحتمالات الى اثني عشر بما عرفت وان كانت الباقيتان ايضا متماثلين

من نوع اخر كظهرين وعصرين تنزل الاحتمالات الى ستة بقسمة الاربعة والعشرين
على الاربعة الساقطة بالمتماثلين وان كانت ثلاث منها متماثلة ثلاث كعشاءات
ثلث مع ظهر تنزل الاحتمالات الى اربعة بقسمة الاربعة والعشرين على
الستة الساقطة بتماثل الثلث وتحصل الترتيب في الصورة الاولى بسبع
صلوات مغرب محاطة بظهرين ثم بعصرين ثم بظهرين ثم بمغربين وفي
الثانية بسبع صلوات عصر محاطة بظهرين ثم بعصرين ثم بظهرين
وفي الثالثة بسبع ايضا عشاء محاطة بظهرين ثم بعشائين ثم بظهرين
وفي فرض فوات خمس صلوات متخالفات كانت الاحتمالات مائة وعشرين
وكان الترتيب حاصلا بخمس وعشرين او باحدى وثلثين او باحدى
وعشرين على اختلاف الضوابط فاذا فرضنا اشتمالها على التماثل
فان كان من نوع واحد فله ثلث صور تماثل اثنتين منها او ثلثا او اربع
وان كان من نوعين فله صورتان تماثل اثنتين منها من نوع والاخريين
من نوع اخر او تماثل اثنتين من نوع والباقية من اخر ففي الصورة الاولى
من هذه الصور الخمس كعشائين مع ظهر وعصر ومغرب تنزل احتمالاتها
على ما عرفت الى ستين وتحصل الترتيب ح بسبع عشرة بتكرار الاربع
اربع مرات مضافة اليها الفريضة الاولى وفي الثانية كعشاءات ثلث
مع عصر ومغرب تنزل الاحتمالات الى عشرين وتحصل الترتيب باثنتى

عشر

عشرة بعصر وعشاء ثم مغرب وعشاء وهكذا ثلث مرات وفي الثالثة
كعشاءات اربع مع عصر تنزل الاحتمالات الى خمسة وتحصل الترتيب بتسع
بتكرار الاثنتين اربعا مضافة اليها الاولى وفي الرابعة كعشائين وعصرين
مع مغرب تنزل الاحتمالات الى ثلثين وتحصل الترتيب بثلث عشرة بتكرار
الثلث اربعا مضافة اليها الاولى وفي الخامسة كعشاءات ثلث مع عصرين
تنزل الاحتمالات الى خمسة عشر وتحصل الترتيب بتسع بتكرار الاثنتين
اربع مرات مضافة اليها الاولى واذا تاملت فيما تلوناه عليك مفصلا
يظهر لك في هذا المقام سوى ما بيناه في اثناء تحرير المرام فوائد عديدة
جليلة الاولى ان القاعدة في تحصيل احتمالات ما يشتمل على المتماثلات
ان تقسم الاحتمالات الممكنة في الجميع عند فرضها متخالفات على احتمالات
متماثلاتها عند فرضها متخالفة ان كانت من نوع واحد وان تقسم
على مجموع احتمالات كل من النوعين او الانواع ان كانت من نوعين او اكثر
فالخارج هو عدد احتمالاته وقد عرفت امثلتها مما مر مفصلا الثانية
ان ما نقلناه عن الشهيد الثاني رحمه الله بقوله ولو اضيف اليها سادسة صارت
الاحتمالات سبعمائة وعشرين وكذا ما ذكره بعض الفضلاء في شرحه بقوله
ولا يتوهم عدم صحة هذا في اليومية فان السادسة وان شاركت احدى
الخمس في الاسم لكنها تفارقها من جهة الترتيب ويجب لها هذا الحكم من هذه الجهة

قاعدة في تحصيل احتمالات ما يشتمل على المتماثلات من الصلوات

ان م

كلام مع الشهيدين وغيرهما رحمهم الله

انتهى وكذا ما ذكره الشهيد الاول من قوله ولو كانت سابعة صادت خمسة
الاف واربعين احتمالا كلها مبنى على عدم تفاوت الاحتمالات الممكنة في المراتب
بحسب التخالف والاشتمال على التماثل وهو كما ترى وان ما ذكرهما الشهيدان
رحمهما الله بعد تعداد الاحتمالات المذكورة في الصورتين من حصول الترتيب
في الاولى بثلث وستين او احدى وثلثين على مقتضى الضابطتين الاخيرتين
وفي الثانية بمائة وسبع وعشرين على الضابطة الثانية مبني على توهم
عدم التفاوت في قدر ما يحصل به الترتيب بين صورتي التخالف
والاشتمال على التماثل فان قلت لعل مرادهما قدس سرهما بيان حال
انضمام غير اليومية كالكسوف والخسوف مثلا اليها فانه على ذلك يتصور
الست والسبع المتخالفات قلنا يابى عن هذا الحمل قرينة المقام وتصريح
الشهيد الثاني في شرح اللمعة بعد ذكر مقتضى الضابطتين في الصورة
الاولى بقوله ويمكن فيه بخمسة ايام ولاء والختم بالفريضة الزائدة انتهى فتامل
الثالثة ان الختم بالفريضة الزائدة كما افاده قدس سره انما يفيد هنا
اذا التزم الابتداء بها ولم يترك ذلك الالتزام فلا فائدة فيه ايضا اصلا
فلو وقع الابتداء بغيرها وختم بها لكان ناقصا كما لا يخفى فالصواب الختم
بالفريضة الاولى سواء كانت موافقة للزائدة ام لا والعجب من المتاخرين الناظرين
في هذا الشرح مع شدة مبالغتهم في التعديل والجرح لم يتفطنوا في هذا المقام

عما في هذا الكلام م
الرابعة ان كل صورة مفروضة في هذه المسئلة مشتملة على ثلثة اعداد باعتبارات
ثلثة عدد مجموع الصلوات الفائتة وعدد انواعها وعدد الاختلاف النوعي
الثابت لكل من الانواع بالنسبة الى كل ما سواه والثاني قد يكون مساويا
للاول كما في صورة المتخالفات وقد ينقص عنه بمقدار ما يقتضي نحو اشتماله
على التماثل نوعا وعددا واما الثالث فهو ناقص عن الثاني بواحد دائما
ففي صورة فوات عشاءات ثلثة مع ظهر وعصر مثلا يكون عدد المجموع خمسة
وعدد الانواع ثلثة وعدد الاختلاف في اثنين وعلى هذا القياس ويمكن
ان يجعل هذه الاعداد الثلثة مادة يتخذ من معونتها على ضوابط
كلية مفيدة لقدر ما يحصل به الترتيب في كل من الصور متخالفة كانت
او مشتملة على نوع من التماثل او اكثر فانا اذا ضربنا عدد المجموع
في عدد الانواع واسقطنا من الحاصل عدد الاختلاف فيكون الباقي
هو عدد ما يصح به الترتيب في جميع الصور المفروضة وايضا اذا ضربنا
عدد المجموع في عدد الاختلاف واضفنا الى الحاصل ما به التفاوت بين
عدد المجموع وعدد الاختلاف يكون المجموع موافقا ايضا لما يصح به
الترتيب في جميع الصور وايضا اذا ضربنا عدد الانواع في مثلو عدد
المجموع ثم اضفنا الى الحاصل واحدا يكون المطلوب حاصلا به ايضا في
الجميع واذا حصلنا العدد باحدى تلك الضوابط فطريق التادية ان نكرر

المتخالفات باى ترتيب بعد مراعات تقديم ما هو الاقصر حتى يكمل العدد
فيحصل الترتيب مع تخفيف عدد الركعات ايض ففى صورة فوات صبح وظهرين
وعشاءات ثلثة مثلا تقتضى الضابطة الاولى ان نضرب الستة فى الثلثة
ونسقط الاثنين من الحاصل فيبقى ستة عشر والضابطة الثانية ان
نضرب الستة فى الاثنين ونضيف الى الحاصل اربعة فيحصل ستة عشر
ايض والضابطة الثالثة ان نضرب الثلثة فى الخمسة ونضيف الى الحاصل
واحدا فيبلغ ستة عشر ايض فالجميع واحد فاذا كررنا المتخالفات
منها وهى الصبح والظهر والعشاء مع مراعاة تقديم الصبح خمس مرات
واضفنا اليها الاولى من المرة السادسة حصل المط وعلى هذا القياس
فى صورة فوات عشر صلوات صبحين وظهرين وعصرين ومغربين و
وعشائين تقتضى الضابطة الاولى ان نضرب العشرة فى الخمسة ونسقط
من الحاصل اربعة فيبقى ستة واربعون وتقتضى الثانية ان نضرب
العشرة فى الاربعة ونضيف الى الحاصل ستة فيصير ستة واربعين ايض
وتقتضى الثالثة ان نضرب الخمسة فى التسعة ونضيف اليها واحدا فيبلغ
ستة واربعين ايض فاذا كررنا متخالفاتها وهى الخمس اليومية مع
المراعاة المذكورة تسع مرات ونضيف اليها الصبح للمقدمة على غيرها
فى الترتيب لتلك الرعاية حصل المط فاحفظ هذه الضوابط الثلث

فان

فان اتفاق اصابة امثالها فى امثال هذا المرام من النوادر وان كلامنا فى
الاهتداء الى طريق الصواب كالنجم الزاهر الخامسة انه اذا رتبت الفوايت
ترتيبا معينا يكون ابعد الاحتمالات عنه عكس هذا الترتيب فاذا كررت
متخالفاتها على الترتيب بعدد ما يتم منه احتمال العكس يظهر لك تحقق
الترتيب على جميع الاحتمالات ففى صورة فوات عشاءات ثلث وظهرين
وعصرين مثلا اذا رتبتها على هذا الترتيب وكررت العشاء والظهر
والعصر ست مرات على ترتيبها واضفت اليها عشاء يشتمل هذه التسع
عشر بهذا الترتيب على تقدم عصرين على ظهرين وعشاءات ثلث
عكس الترتيب الاول الذى هو ابعد الاحتمالات عنه فيشتمل على
ساير الاحتمالات ايض بطريق اولى فيحصل المطلوب بها بلا شبهة وهذه
الدقيقة عنوان لميزان لتصحيح الموارد الجزئية بل قبال لامتحان الضوابط
الكلية ايض بل هى فى نفسها ضابطة رابعة مستقلة لتحصيل المرام مغنية
عما سواها فى هذا المقام فافهم السادسة ان معنى كون تلك الضوابط
كلية ان مقتضاها هو اقل ما يحصل به الترتيب بالنسبة الى جميع الصور
فى الجملة فلا يقدح فيها امكان اتفاق وضع نادر فى صورة ما يمكن معه
بتدبير خاص تحصيل الترتيب فيها باقل مما تقتضيه الضوابط المذكورة
بقليل كما اتفق فى الاربع المشتملة على متماثلين والخمس المشتملة على متماثلات

زان للضوابط المذكورة يكون
فى نفسه ايض ضابطة مستقلة

مفرد للاك الضوابط كلية

ثلث من امكان صحة الاولى من تسع والثانية من اثنتي عشرة كما صورناه
في الامثلة المفصلة مع ان مقتضى الضوابط فيهما العشر والثلث عشرة
فان ذلك يجري مجرى الشواذ بالنسبة الى الضوابط اللغوية والاصول
الفقهية وامثالها بل الامر فيما نحن فيه اهون منها فانها لم تدخل تحت
ضابطة اصلا واما امثال الصورتين المذكورتين فغير خارجة عن
حكم الضوابط المذكورة بل اشتمالها عليها بطريق اولى كما لا يخفى السابعة
انه تبين بالضوابط المذكورة ان في شيء من الصور المفروضة لا يبلغ
عدد الصلوات اللازمة لتحصيل الترتيب فيها الى خمسة امثال عدد
مجموع الفوائت قط ومن البين انه على هذا لا يلزم حرج على المكلف على
فرض ايجاب تحصيل الترتيب عليه فمن حكم من الفقهاء بعدم لزومه
عنه معللا بكونه حرجا في كثير من موارده فكانه نظر الى تضاعيف تكثر
الاحتمالات بفرض ادنى كثرة في الفوائت المتخالفة فقاس عليها تزايد
كثرة الصلوات اللازمة لتحصيل ترتيبها بدون تامل في حال المتخالفة
والمتماثلة وفي حال ما بعد الخمس وما قبلها وكذا في امثالها من الدقائق
المذكورة المحتجبة عن اكثر الاذهان في هذا المقام والا كيف يتصور ممن لا يمكنه
دفع امثال وجوب شهرين متتابعين عند تفويت صوم يوم من شهر رمضان
بعلة لزوم الحرج ان يدفع بها وجوب اقل من خمسة امثال الفائتة

كلام مع من حكم من الفقهاء بكون تحصيل الترتيب في قضاء الفوائت حرجا

عدد

عند التفريط في حفظ ترتيبها مع انه لا شك في انه احوط فكن على بصيرة في
تخليص الذمة عما شغلها بالطرق اليقينية واستعذ بالله من موجبات الاجتراء
في الاحكام الدينية **ومنها** انه تعالى قال في سورة الاعراف ويونس وهود
والحديد الذي خلق السموات والارض في ستة ايام والمراد السموات والارض
وما بينهما كما صرح به في سورة الفرقان والتنزيل بقوله الذي خلق السموات
والارض وما بينهما ~~كما صرح~~ في ستة ايام وفي سورة ق بقوله ولقد خلقنا
السموات والارض وما بينهما في ستة ايام والكلام هنا لتبيين هذا المرام
في مقامات ثلثة **المقام الاول** كيف يجمع ما تضمنت هذه الايات مع ما في قوله
تعالى في سورة فصلت قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها
وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى
الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين فقضيهن سبع سموات في يومين الاية فان ظاهرها
ان خلق الجميع في ثمانية ايام فالمشهور بين المفسرين في دفع هذا التنافي
ان المراد بقوله في اربعة ايام في تتمة اربعة ايام بان يكون خلق الارض في يومين
منها وتقدير الاقوات فيها او هو مع جعل الرواسي من فوقها والبركة فيها
في يومين اخرين فاذا ضم الى تلك الاربعة اليومان اللذان قضى فيهما السموات

ستة ايام الجمع بين ما في سورة فصلت وغيره من زمان خلق السموات والارض

السبع كما دل عليه اخر الاية بيبلغ ستة ايام وايد ذلك بما رووا من طريق عكرمه
عن ابن عباس على ما ذكره صاحب تفسير منهج الصادقين في تفسير سورة فصلت
انه خلق الارض في الاحد والاثنين والجبال في الثلثا والاشجار والمياه في الاربعا
والسموات في الخميس والشمس والقمر والنجوم والملائكة وآدم في الجمعة ويقرب
منها ما روى عن مجاهد على ما ذكره صاحب مجمع البيان في تفسير سورة الاعراف
ان اول ستة ايام هو الاحد واخرها هو الجمعة فاجتمع له الخلق يوم الجمعة
فلذلك سمي جمعه وقال الاستاد مد ظله في شرح باب خطب النكاح
من الكافي في دفع هذا التنافي ان اربعة ايام مخصوصة بخلق ما على الارض
اولها بخلق الرواسي والثاني بخلق البركة والثالث والرابع بخلق
الاقوات التي هي عبارة عن خلق الماء والمرعى المذكورين في سورة
النازعات بقوله تعالى اخرج منها ماءها ومرعاها وان اليومين اللذين
خلق فيهما الارض متحدان مع ما خلق فيهما السموات الا ان الخلق في الاول
متعلق باصل السموات والارض وفي اليوم الثاني بتمييز بعض اجزائهما
عن بعض فيصدق ان السموات مخلوقة في يومين والارض في يومين
ولا يزيد ايام خلق المجموع على الستة هذا ما ذكروا في هذا المقام
ولا يخفى انه يمكن ان يرفع التنافي المذكور بوجه اخر هو ان يكون الايام
الاربعة بل اليومان الاخيران ايضا في اية سورة فصلت غير الايام الستة

ظله

اليوم م

التي

التي في ايات السور السبع ويؤيده تغيير الاسلوب بايراد لفظ الخلق في الايات
ولفظ الجعل والبركة والتقدير وقضاء السموات سبعا في الاية وايضا يؤيده
ايضا لفظ ما بينهما في الايات الثلث فانه سواء كان خلق الارض وبعض ما عليها في اربعة
ايام وخلق السموات في يومين او خلق ما على الارض في اربعة ايام وخلق
السموات والارض في يومين كما في التاويلين السابقين لا يبقى لخلق ما بين السموات
والارض كالهواء وما فيها من كائنات الجو وقت فينبغي ان يحمل على ان خلق
السموات في يومين وخلق الارض في يومين غيرهما وخلق ما بينهما في يومين
غير الاربعة فيبلغ ستة كما هو ظاهر الايات فيتم في هذه الستة ما
ذكره تعالى في سورة النازعات بقوله ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها
رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها فيكون كل ما ذكره فيها
متصلا به بقوله والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعاها
والجبال ارسيها في يوم اخر او ايام اخر غير الستة المذكورة ويؤيده
ما روى ان دحو الارض كان بعد خلقها بالفي سنة فعلى ذلك لا يبعد
ان يكون خلق ما سوى المذكورات كتقدير الاقوات وساير المخلوقات
التي لا تعد ولا تحصى في ايام اخر كيف وما في السموات كالملائكة وما
في تحت الارض كالصخرة والديك والحوت وغيرها المذكورات في حديث
زينب العطارة على ما ذكر في الاربعة المتناسبة غير السموات والارض

طريق الجمع بين الايات والروايات الواردة في هذا الباب

وما بينهما كما يرشد اليه التسبيح المأثور المشهور سبحان الله رب السموات السبع
ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن فيكون خلقها في غير
الستة المذكورة فلا حاجة الى تكلف لادخال زمان تقدير الاقوات وجعل
الرواسي مثلا في زمان خلق السموات والارض وما بينهما حتى لا يزيد زمان
خلق المجموع على ستة ايام واما الرواية التي ايد بها التاويل الاول فعلى
تقدير صحتها مؤيدة لما ذكرنا الا لما ذكروه اذ الظاهر ان يكون المراد بها
التعيين النوعي في ايام خلق كل من المذكورات فيها فلا ينافي ان يكون
خلق الاشجار مثلا في اربعاء والمياه في اربعاء اخرى وكذا خلق الشمس
والقمر مثلا في جمعة وكل من النجوم والملائكة وادم ع في جمعات اخر فلا يلزم
الاتحاد الشخصي ولا التوالي في تلك الايام كيف ولو حمل على ذلك لما امكن
الجمع بينها وبين ما مر في مبحث الابداع عن الرضا ع من ان خلق العرش والماء
والملائكة قبل خلق السموات والارض وكذا بينها وبين ما لا ريب فيه لاحد
من ان خلق الملائكة والجان قبل خلق ادم ع بدهور طويلة واما المنظومة
المشهورة المنسوبة الى امير المؤمنين ع من قوله لنعم اليوم يوم السبت
حقا ٭ لصيد ان اردت بلا امتراء ٭ وفي الاحد البناء لان فيه ٭ تبدى الله
في خلق السماء ٭ حيث صرح فيها بان خلق السماء في يوم الاحد فيمكن ان
يجمع بينها وبين الرواية المذكورة الدالة على ان خلقها في يوم الخميس

بكون

بكون اصل خلقها في احد ذينك اليومين وتمييز بعضها عن بعض في اليوم الاخر
ومما يلائم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ المفرد في المنظومة وبلفظ الجمع في الرواية
وادراج لفظ الابتداء في المنظومة دون الرواية فيسهل بما ذكرنا طريق الجمع
بين كثير من الروايات المتعارضة الظواهر في هذا الباب ثم اعلم ان المفهوم
من خلق الامور المذكورة في المدة المذكورة م ان تحققها ودخولها في الوجود كاملة مقارن لان
انقضاء تلك المدة ولا بد ان يكون في هذا الان على وضع معين من اوضاعها
وتصويره واضحا منقول عن الرضا ع فيما رواه العياشي في تفسيره عن
الاشعث بن حاتم قال كنت بخراسان حيث اجتمع الرضا ع والفضل بن سهل
والمأمون في الايوان الحيري بمرو فوضعت المائدة فقال الرضا ع ان رجلا
من بني اسرائيل سألني بالمدينة فقال خلق النهار قبل ام الليل فما عندكم
قال فاداروا الكلام فلم يكن عندهم في ذلك شيء فقال الفضل للرضا ع اخبرنا
بها اصلحك الله قال نعم من القران ام من الحساب قال له الفضل من جهة الحساب
قال قد علمت يا فضل ان طالع الدنيا السرطان والكواكب في مواضع شرفها
فزحل في الميزان والمشتري في السرطان والشمس في الحمل والقمر في الثور فذلك
يدل على كينونة الشمس في الحمل في العاشر من الطالع في وسط السماء فالنهار
خلق قبل الليل وفي قول الله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق
النهار اي قد سبقه النهار الحديث فالمراد ان يكون طالع الدنيا السرطان

الله ثم خلوها حين كونه على الافق الشرقي بالنسبة الى قبة الارض من موضع الكعبة
او غيرها ويمكن ان يكون قوله عم والكواكب في مواضع شرفها على اصطلاح
المنجمين لاجل مخاطبته مع الفضل المشهور في صناعة النجوم وحقيقة الحال
انها كانت ح في مواضع مضبوطة عند اهل العلم من طريق التوقيف فبعدما
اخذ المنجمون بعض ذلك عنهم زعموا انها لتلك الخصوصية كانت احسن مواضع
تلك الكواكب فسموها شرفا لها ثم سموا المواضع التي تقابلها هبوطا لها توهما
منهم انها عند كونها فيها هابطة من تلك المنزلة والشرف جدا واما ما اخذه منهم
من اهل العلم كموضع عطارد مثلا عينوه من عند انفسهم تخيلا فسعرته مذكورة
في كتبهم **المقام الثاني** انه تعالى اذا اراد شيئا يكفيه ان يقول له كن فيكون فلا

وجه خلق السموات والارض في ستة ايام

يستدعي زمانا اصلا فضلا عن قدر معين منه فما الوجه في خلق السموات
والارض في ستة ايام فالمشهور بين المفسرين في توجيه ذلك ان الحكمة فيه تعليم
التاني والرفق للعباد في افعالهم او تفهيمهم ان خالقهما فاعل بالقدرة والاختيار
ومراع في افعاله الحكم والمصالح لا موجب يكون اثره تابعا لوجوده بلا مهلة
واقتصر ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح خطبة مشتملة على ذكر خلق السموات والارض
من نهج البلاغة في توجيه هذا المقام بالتشبث بما اوجب المعتزلة عليه تعالى
من اللطف فقال لعل اخباره للمكلفين بذلك على هذا الترتيب يكون لطفا
لهم ولا يجوز الاخبار منه تعالى الا والخبر عنه مطابق الاخبار ولا يخفى انه كلا

من تلك الامور انما يحصل باصل التمهيل ومحض التاخير سواء كان بزمان قليل او كثير
فلا بد لكونه على قدر محدود من التي ما كستة ايام رعاية حكمة اخرى فان قلت
قد روى في كتاب الاحتجاج عن ابي الصلت عن الرضا عم فيما اجاب به عن سؤال
المامون عن قول الله عز وجل هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام انه
عليم قال وكان قادرا على ان يخلقها في طرفة عين لكنه عز وجل خلقها في
ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه شيئا بعد شيء فتستدل بحدوث ما يحدث
على الله مرة بعد مرة الحديث فكان هذا هو الحكمة المطلوبة هاهنا قلنا هذا
ايضا انما يفيد وجه اصل التكثر والتكرر مع امكان خلقها دفعة كما يدل عليه
قوله عم في طرفة عين وقوله شيئا بعد شيء ومرة بعد مرة على طبق ما قصده
المامون في السؤال واما وجه خصوص ستة ايام دون الخمسة والسبعة مثلا
لنوعه ساكت عنه فالقول الفصل هنا ان نتبع اثاره ونقتفي اخبار امنائه الا خذين
امثال تلك الاسرار عنه تعالى بالتوقيف دلنا على ان افعاله تعالى مبنية
على الحكم والمصالح وان حكمته اقتضت ان يكون افعاله بالنسبة الى مخلوقاته
على قسمين قسم لا يصدر عنه الا بعد مدة اجرى عادته بحصول استعداد
مادته له في تلك المدة على سبيل التدريج وان خلق الماء الذي جعله
مادة لساير الاجسام والجسمانيات وما يشبهه من القسم الاول وخلق السموات
والارضين وما في حكمها من القسم الثاني وهذا حكم اطبق عليه جميع المليين

قسم يصدر عنه بمجرد تعلق الارادة دفعة بدون توقفه على مادة او مدة صح

وكثير من قدماء الفلاسفة كما في مبحث الابداع لما ذكره المفسرون من ان معنى
خلق السموات والارض ابداعهما لا من شي ليس بشي وآي مفسر مثل امير المؤمنين عليه
الصلوة والسلم وقد صرح به فيما مر من خطبته التي ذكر فيها ابتداء خلق السموات
والارض فقال بعد ذكر خلق الماء وتحريكه بالريح المخلوق منه فسوى منه سبع (في مبحث الابداع)
سموات الخطبة ثم ان القسم الثاني فيستدعي بالنسبة الى كل مخلوق قدرا معينا
من الزمان كما يرشد اليه تتبع الازمنة المعينة التي جرت عادته تعالى ان يخلق
فيها اصناف النباتات من موادها العنصرية وانواع الحيوانات من مواد نطفها
في ارحام امهاتها فعلى ذلك خلق السموات والارض من مادتها التي هي الماء
بخصوص القدر المذكور من الزمان انما هو من هذا القبيل واما خصوص
الحكمة الداعية الى اجراء عادته بخلق تلك الامور من موادها على التدريج
ثم تقدير قدر خاص وزمان محدود لكل منها فلا مطمع في معرفتها فانه من
اسرار القضا والقدر التي لا يمكن ان يحيط بها عقل او فهم من البشر ولذلك
كتم عنا بل عن جميع المقربين والمرسلين بل سد علينا وعليهم باب الفحص
والتفتيش بالنهي الصريح الدال عليه كثير من القران والخبر فتدبر **المقام**
الثالث ان اليوم عبارة عن زمان تمام دورة للشمس بحركتها السريعة
العادية الموسومة باليومية فكيف يتصور ان يكون خلق السموات الحاملة
للشمس وغيرها من الكواكب في عدة من الزمان المذكور وهل لا يكون تكون

ذكره قبل في معنى خلق السموات والارض في ستة ايام مع توقف تحقق اليوم على السموات

الدائر

الدائر في زمان دورته مستلزما للدور المستحيل بالضرورة فقد ذكر ابن العربي
فيما سماه بالفتوحات ان اليوم هو زمان دورة للفلك الاطلس فلا يكون منوطا
بالشمس ولا بالسموات السبع انما المنوط بها الليل والنهار وهما غير اليوم
وفيه انه اصطلاح مبني على اصول الفلسفة يابى عنه اللغة والعرف المبني عليهما
لسان الشريعة ولظهور ذلك اطبق المفسرون على تاويله اما بحمل تلك الايام
على زمان مساو لقدر زمانها واما بحملها على اوقات او مرات متعددة بعددها
حتى يكون معنى خلق الارض في يومين مثلا خلقها مرتين مرة خلق اصلها
ومرة تميز بعض اجزائها عن بعض وكذلك خلق السموات وغيرها ولا يخفى
ان شيا من التاويلين ولا سيما الثاني لا يلائم تعيين خصوص يوم من ايام
الاسبوع لخلق كل منها كما في الروايات وذلك ظاهر جدا وايضا يستبعد العقل
جدا ان لا يمكن خلق الانسان مثلا من نطفته عادة في اقل من ستة اشهر
ويكون خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام مع ان الحال كما قال تعالى
في سورة المؤمن لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر
الناس لا يعلمون وايضا اخباره تعالى بخصوص قدر زمان خلقها لا بد له من
نكتة اقل ما في الباب ان يكون من جهة قلته او كثرته دخيلا في المقصود ولا يناسب
شي منهما هنا اذ لو كان لاجل معرفة العباد انه تعالى قادر على خلق مثل السموات
والارض في هذه المدة القليلة فمعلوم ان ذلك ليس واقعا في هذا المطلوب

كلام مع ابن العربي

كلام مع المفسرين

بيان ان المراد باليوم ههنا اليوم الرباني

بعد الاخبار بامتثال امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولو كان للامتنان
عليهم بان خلقه في تلك المدة المديدة كان لاجل تدبير ما يحتاجون اليه في امور
معاشهم ومعادهم فظاهر ان قدر ستة ايام لا يصلح لهذا المقصود فالوجه ان
ان نفسر اليوم ههنا والعلم عند الله واهله بما فسره الله تعالى تارة في سورة الحج
بقوله ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوما عند ربك كالف
سنة مما تعدون وتارة في سورة التنزيل بقوله يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون او بما اخبره تعالى
في سورة المعارج بقوله يعرج الملئكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين
الف سنة فان القرآن يفسر بعضه بعضا وقد يعبر عن الاول باليوم الرباني
وعن الثاني بيوم الله فعلى كل تقدير يكون ملائما لما نسب من خلق
كل منها الى خصوص يوم من الاسبوع في الروايات ويتم ما يقصر عنه عند حمله
على اليوم الدنيوي من معنى الامتنان المفصل له تعالى في كثير من امثال تلك
الايات كقوله تعالى في سورة البقرة هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم
استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم ولعل حمله على الاول
فيما نحن فيه انسب واقرب فتصويره على ذلك ان كل امتداد سواء كان قار
الذات كالجسم او غير قار الذات كالزمان ينبغي ان يقدر له اجزاء ولكل
جزء منه اجزاء وهكذا الى ما يحتاج اليه التعبير عن قدر معين منها للتفهيم بدون

كلفه

كلفه وخلك كتقدير الفلك بالبروج والمنازل والدرجات وتقدير الزمان بالسنين
والشهور والايام والساعات فعلى هذا لا بعد في ان الحكمة الالهية كانت اقتضت
ان يقدر للزمان المتقدم على زمان الدنيا لكن زمان المتاخر عن زمانها ايضا
بامثال ما قدره لزمانها من السنين الى الساعات لكن مع رعاية نوع مناسبة
لهذه الاجزاء الى المقدر بها فكما ان المناسب لزمان الدنيا ان يكون كل يوم منه
بقدر زمان دورة للشمس يجوز ان يكون المناسب للزمان المتقدم ان يكون
كل يوم منه بقدر الف سنة من زمان الدنيا وللزمان المتاخر ان يكون كل يوم
منه مساويا لخمسين الف سنة منه فيكون ما اخبر تعالى به في الايتين الاوليين
حال الزمان المتقدم وفي الثالثة حال الزمان المتاخر فلا بعد فيما يلوح من بعض
الاشارات الماثورة من انه تعالى كان قدر للزمان المتقدم اسابيع وسمى الاول
من ايامها بالاحد والثاني بالاثنين وهكذا الى السبت وكذلك قدر له شهورا
تامة كل منها ثلثون يوما سمى اولها بالمحرم او رمضان على اختلاف الروايات
في اول شهور السنة وثانيها بصفر او شوال وهكذا الى ذي الحجة او شعبان
وعلى كل تقدير كان المجموع سنة كاملة موافقة لثلثمائة وستين يوما ثم جعل
ايام اسابيعنا وشهورنا موافقة لايام تلك الاسابيع والشهور في المبدا
والعدة والتسمية وقد يساعد عليه ما في سورة التوبة من قوله تعالى ان عدة
الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض

منها ادنعتر حرم فتستقيم بذلك امثال ما روى انه تعا خلق الارض او السماء في يوم
الاحد او خلق الملئكة في يوم الجمعة فلا يتوجه اشكال وجوب تاخر اصل اليوم
فضلا عن خصوص الاحد عن خلق السموات والارض ولا اشكال لزوم خلق
الملائكة فيما تاخر عن المتاخر عنه من السموات والارض على ما مر في حديث الرضا ع
وتستقيم به ايض امثال ما روى ان دحو الارض كان في ليلة خمسة وعشرين
من ذي القعده بدون استبعاد وانقباض للعقل من جهة ان تقدم امتياز
تلك الشهور بعضها من بعض وانضباطها بتلك الاسامي على دحو الارض
وما يتبعه من خلق الانس بل الجن ايض خلاف العادة ثم انه يلوح مما ذكره
صاحب الملل والنحل بقوله وقد اجمعت اليهود على ان الله تعا لما فرغ من خلق
السموات والارض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا احدى
رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام هي الستة الاف سنة
فان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون بالسير القمري وذلك ما مضى
من لدن ادم ع الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية
ابتداء الامر ومن ابتداء الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق
وليس ذلك امرا كان ومضى بل هو في المستقبل اذ عددنا الايام بالالوف
انتهى ان بعضا من الكتب السماوية كالتورية كان متضمنا للاشارة الى ان
المراد بالايام المخلوق فيها السموات والارض هو الايام الربانية ولكن اليهود

لم يتفطنوا

لم يتفطنوا بكونها سابقة على زمان الدنيا او تعمدوا في تحريفها عن مواضعها ه
بتطبيقها على بعض ازمنة الدنيا تصحيحا لما سولته لهم انفسهم من ان شريعة موسى ع هي
اولا واخره وشروعه في التكليف حتى لا يلزمهم الاقرار بنسخ شريعة سابقة
مستلزم لامكان وقوع مثله على شريعتهم ايض فافهم فاذا تاملت في مدارج
ما صورناه وبيناه يظهر لك ان السموات والارض وما بينهما المعبر عنها بالدنيا
بمنزلة شخص مخلوق من نطفة هي الماء على طبق حصول استعداد اداته بالتدريج
كما جرت به عادته تعا في مدة مديدة هي على حسابنا ستة الاف سنة قريبة موافقة
لستة ايام من الايام الربانية فبعد تمام هذه المدة التي هي بمنزلة زمان
الحمل لها تولدت كاملة بطالع السرطان والكواكب في شرفها وقد اخذت الشمس
والقمر في حركتهما المقدرة لها المنوط بها الليل والنهار وذلك كان في يوم الجمعة
كما مر وجهه وكان ايض سادس شهر المحرم الحرام او رمضان المبارك عندما
مضت ثلث ساعات واثنتا عشرة دقيقة من نهاره وسيجيء وجهه عن قريب
ولانا في ذلك ما مر من حديث الرضا ع انه كانت الشمس عند كينونتها
في وسط السماء لانه ع في صدد تصوير وضع نهار ايام الدنيا لا الايام
الربانية وما نحن فيه مبني عليها فلا يلزم الموافقة هذا هو مبدا عمر
الدنيا واما مبدا خلقها من نطفتها فمتقدم عليه بقدر ما عرفت من زمان
حملها فكان مبداه اول يوم الاحد من تلك الايام غرة لاحد الشهرين ولا شك

تعيين زمان عمر الدنيا وزمان ولادتها بحسب الشهر واليوم والساعة والدقائق

بما نصب لنا من الدلالات اليقينية ان لها امدا ممدودا واجلا محدودا وتقريب

احتمال انه تعالى كان قدر لجملة زمانها من مبدا خلقها الى حلول اجلها سنة كاملة

من السنين الربانية فجعل ستة ايام منها بازاء خلقها والباقية وهي ثلثمائة

واربعة وخمسون يوما بازاء عمرها وانها كما هو مساوية لثلثمائة واربعة وخمسين

الف سنة من السنين القمرية الدنيوية يلوح ذلك من جملة روايات وعدة

اشارات من الصادقين عليهم السلام منها ما روى عن رسول الله عم في فضل

الجهاد وتوابعه ان رباط يوم في سبيل الله خير من عبادة الرجل في اهله سنة

ثلثمائة وستين يوما كل يوم الف سنة فان الذكى تفطن من الخصوصية المذكورة

فيها لكل من السنة واليوم بان المراد بهما غير السنة واليوم الدنيويين اذ لا سنة

في الدنيا بهذا العدد من الايام فانه لا يوافق شيئا من الشمسية والقمرية

المعتبرتين فيها ولا يوم في الدنيا موافقا لذلك الامتداد من الزمان فيظن

ان هذا التعبير كناية عن نهاية ما يتصور للرجل من العبادة وهو تمام زمان

الدنيا ومنها ما رواه جمع من اكابر المحدثين من حديث الاختزال بعبارات مختلفة متوافقة

المعنى فروى الصدوق ره في من لا يحضره الفقيه عن محمد بن يعقوب بن

شعيب عن ابيه عن الصادق عم قال قلت له ان الناس يروون ان رسول الله صم ما صام

من شهر رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين قال كذبوا ما صام

رسول الله صم الا تاما ولا تكون الفرائض ناقصة ان الله خلق السنة ثلثمائة

وستين

وستين يوما وخلق السموات والارض في ستة ايام فحجزها من ثلثمائة وستين يوما

فالسنة ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وشهر رمضان ثلثون يوما لقول الله عز وجل

ولتكملوا العدة والكامل تام وشوال تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلثون

يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة فالشهر هكذا اى شهر تام

وشهر ناقص وشهر رمضان لا ينقص ابدا وشعبان لا يتم ابدا وروى ثقة الاسلام

قدس سره في الكافي باسناده عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن

ابي عبد الله عم ان الله عز وجل خلق الدنيا في ستة ايام ثم اختزلها عن

ايام السنة والسنة ثلثمائة واربعة وخمسون يوما شعبان لا يتم ابدا

ورمضان لا ينقص والله ابدا ولا تكون فريضة ناقصة ان الله عز

وجل يقول ولتكملوا العدة وشوال تسعة وعشرون يوما وذو القعدة

ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها

بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وذو الحجة تسعة وعشرون يوما والمحرم

ثلثون يوما ثم الشهور بعد ذلك شهر تام وشهر ناقص الحديث ووجه

دلالة هذا الحديث على ما ذكرنا ان السنة الاولى فيه وهي المختزلة

عنها الايام الستة يجب ان يحمل على السنة الربانية لان شيئا من السنة

الشمسية والقمرية الدنيويتين لم يخلق ثلثمائة وستين يوما كما تقرر

في موضعه ولانه لو حملت على الدنيوية فاما ان يحمل الايام الستة ايضا

نحو هكذا م

بيان معنى حديث الاختزال ووجه دلالته على زمان عمر الدنيا

على الايام الدنيوية فغاية ما يلزم من اختزالها عنها ان يكون السنة الاولى
من سني عمر الدنيا ثلثمائة واربعة وخمسين يوما فلا يلزم هذا النقصان في جميع
السنين واما ان يحمل على الايام الربانية فلا يتصور الاختزال المذكور في
ان يوما من تلك الايام كالف سنة من تلك السنين فيتحقق ان المراد بتلك
السنة السنة الربانية على وفق ما بينا ان المراد بالايام الستة الايام الربانية
واما السنة الثانية في الحديث فيجب ان تحمل على السنة الدنيوية المستتبعة
لنقصان بعض شهورها وهو ظ فعلى ذلك ما يفهم منه من تفرع النقصان
في تلك السنة وشهورها على الاختزال المذكور يدل على انه لو لم يختزل
الايام الستة المذكورة عن راس السنة الربانية المذكوره بل وقع خلق
الدنيا في زمان خارج عن تلك السنة متصل بها لكانت ايام السنة
الدنيوية ثلثمائة وستين وكذا يدل على ان الايام المختزلة لو كانت عشرة
مثلا لكانت ايام السنة الدنيوية ثلثمائة وخمسين ولو فرضت عشرين
لكانت ثلثمائة واربعين و على هذا القياس فيظهر بذلك انه مبني على
ان الحكمة الالهية اقتضت مساواة الايام الباقية بعد الاختزال من السنة
الربانية مع ايام كل سنة من السنين الدنيوية فيتفطن الذكي من لزوم
تلك المساواة بين هاتين الايامين انهما منسوبتان الى شيء واحد فكما
ان ايام السنة الدنيوية منسوبة الى الدنيا ومحسوبة من عمرها كذلك الايام

الباقيه

الباقيه المذكورة منسوبة اليها لاجل عمرها ويؤيده انتساب الايام الستة
المختزلة ايضا اليها لاجل خلقها فتبين من مدارج ما قررناه سر هذا الاختزال
وكونه على النحو المذكور ايضا فانه لو لم يقع او وقع لا على النحو المذكور لكان
يزيد الف سنة من سني الدنيا على يوم من الايام الربانية او ينقص عنها وهو
خلاف ما اخبرنا الله تعالى به من مساواتهما المبنية على حكمة ومصلحة بلا شبهة ثم ليعلم
ان كون السنة الدنيوية القمرية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مبني على ما تعارف
من اسقاط الكسر لنا قص عن النصف في الحساب مساهلة فلا ينافي كونها في
الحقيقة زائدة عليه بثماني ساعات مستوية وثمان واربعين دقيقة على ما هو
المضبوط بالارصاد فعلى ذلك يكون بقية السنة الربانية التي بازاء عمر
الدنيا ايضا زائدة بمثل تلك الساعات والدقائق بحكم المساواة المذكورة
فيلزم من هذه الجهة ان يكون الايام الستة المختزلة لخلق الدنيا ناقصة
عنها ايضا بالقدر المذكور لئلا يلزم زيادة مجموعها على ثلثمائة وستين
وقد اشرنا في تصوير زمان حل الدنيا الى هذه الدقيقة فتذكر ثم بعد ما
اتقنت المقدمات المذكوره تعرف بادنى تامل ان المقصد في الحديث على طبق
امثاله ان شهر رمضان عند اشتباه هلاله يجب ان يؤخذ تاما ابدا ومصداقه
ان صيام يوم الشك دايما فيصير بذلك شعبان في هذه الصورة ناقصا
ابدا ويكفي ان يستدل عليه بان الشهور التامة في السنين اكثر والغلب

توجيه ما في حديث الاختزال
وغيره ان الشهر رمضان تام ابدا

باعتبار الكسر الزائد على ايامها كما عرفت فانه يحصل منه في كل سنتين او ثلث
سنين يوم واحد فلكل من الشهور نصيب منه يصيبه على سبيل التوبة وان كان
اهل الحساب لسهولة العمل يزيدونه دائما على الشهر الناقص الاخير من السنة
الاخيرة ويسمون تلك السنة التي صار عدد ايامها بالاعتبار المذكور ثلثمائة
وخمسة وخمسين بسنة الكبيسة وسيجئ لها عن قريب زيادة توضيح فكل شهر معين
يكون كونه ثلثين اكثر من كونه تسعة وعشرين فظهر بهذا كذب ما رواه الناس في
كتبهم ما صام رسول الله ص من شهر رمضان فانه يستلزم افطاره ص بعض الايام
التي كانت من شهر رمضان بحسب الواقع كما لا يخفى واذا كان الحال كذلك فعند
حصول الاشتباه في ان هذا الشهر تام او ناقص خصوصا اذا تعلق به فرض بعض
من الفرائض كالصيام يجب ان يؤخذ تاما الحاقا له بالاكثر الاغلب ولما كان
هذا الاستدلال مبنيا على ما لا يعرف الا بمعرفة الارصاد او ما شابهها نتنزل
عنه الى الاستدلال بما هو المعروف بين جميع الناس من اصل احتمال الزيادة
والنقصان في الشهور فان مجرد الاحتمال المذكور فيما يتعلق به فرض بعضه موجب لاخذه
تاما كيلا يلزم نقصان في الفرائض بمعنى عدم تحصيل اليقين في اداء الذمة
عنها فاضاف ع اليه تنبيهات دالة على رجحان تامية شهر رمضان منها انه
كان تاما بحسب الخلقة الاصلية المقدمة على فرضية الاختزال فيجب بقاؤه
على ما كان حتى يتحقق فيه خلاف الاصل بتحقق عروض النقصان ومنها انه لا شبهة

وجوب

في وجوب اكمال عدة قضائه في صورة الشك في عدد ما فات منه بمرض او سفر كما
يظهر من قوله تعالى ولتكملوا العدة فيجب اكمال ادائه في هذه الصورة بطريق اولى
ومنها انه تام على قاعدة الحساب دائما كما ان شعبان ناقص على هذه القاعدة دائما
وهي معتبرة شرعا في الجملة كما يظهر من حكاية سفك موسى ع فلا يبعد وجوب
الرجوع اليها عند ضرورة حصول الاشتباه فتدبر ثم اعلم ان هذا الحديث
مما استضعفه جلة الاعلام في دراية الروايات حتى ان بعضهم لم يكتف بما طوى
كشحا عن التامل في استخراج المقصود منه بل اورد عليه وجوها من الطعن
يظهر من الرجوع الى كتاب تهذيب الاحكام واما الاستاد مد ظله فقرره واوضحه
في شرح الكافي بما حاصله ان المقصود فيه ابطال مذهبين الاول تحريم
صوم يوم الشك عند اشتباه هلال رمضان كما ذهب اليه المخالفون والثاني
كونه نافلة عند ذلك كما ذهب اليه جمع فبالغ عليهم في ذلك ببيان ان افطار
يوم الشك ليس موافقا لاحكام الشرايع السابقة ولا لاحكام شريعتنا اما
السابقة فلكون بعضها كشريعة آدم ع مبنية على الشهور الشمسية التي
كل منها ثلثون يوما فكانت ايام سنتهم ثلثمائة وستين يوما بلا كسر
فكانوا يزيدون في اخر السنة خمسة او ستة كما هو المشهور في هذا الزمان
بين المنجمين وكون بعضها كشريعة الانبياء السابقة على شريعة نبينا ص
مبنية على الشهور القمرية على نحو ما يعتبرون اهل الحساب فكانت ايام شهر منها

ثلثين وشهر منها تسعة وعشرين وهكذا فكانت ايام سنتهم ثلثمائة واربعة وخمسين
بلا كسر غالبا الا في سنة الكبيسة التي يجتمع من الكسور يوم فكانوا يزيدونه
في اخر ذي الحجة بناء على اعتبار اول سنتهم من المحرم فعلى كل تقدير يلزم
ان يكون شهر رمضان تاما ابدا وعلى التقدير الثاني يلزم ايضا ان يكون
شعبان ناقصا ابدا هذا حال الشرايع السابقة واما شريعتنا فمظاهرها
مبنية على رؤية الاهلة وهو معلوم بالارصاد والتجربة ايضا ان زمان
ما بين وضعين معينين لهلالي شهرين بالنسبة الى الشمس يكون زائدا على
تسعة وعشرين يوما ونصف يوم باربعة وعشرين دقيقة والمنجمون يعبرون
باربع واربعين صح
عن هذا الزمان بالشهر الوسطي فعند حصول الاشتباه في هلال اول رمضان
او اخره يجب ان يعتبر تاما فيصام ثلثون بل احد وثلثون في بعض الصور
وان كان عدده في الواقع تسعة وعشرين بناء على تحصيل براءة الذمة عما
وقع الامر باكمال قضائه فضلا عن ادائه كما في صورة الشك في عدد ما فات
منه في ايام مرض او سفر فيكون شهر رمضان في شريعتنا ايضا تاما عند
حصول الاشتباه المبني عليه هذا الحديث واما لو فلا ينافي امثال ما ورد
انه شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان فانه بيان الواقع
في صورة عدم الاشتباه فالمراد بالسنة في الاول ثلثمائة وستون يوما
وفي الثاني ثلثمائة واربعة وخمسون يوما واختزال الايام الستة عن الاولى

حتى

ذكر ما قال بعض الفضلاء في معنى حديث الاختزال مع ما يرد عليه

حتى يطابق الثانية حكاية عما وقع في الشرايع السابقة بالنسبة الى الشهور المتقدمة
عليها انتهى وقد حمل بعض من اذكياء الفضلاء المتاخرين الجزاء والاختزال
المذكور في هذا الحديث على معنى غريب فقال السنة تطلق في العرف
على الشمسية التي هي عبارة عن عود الشمس بحركتها الخاصة بها الى الموضع الذي
فرض اولا كاول الحمل مثلا الذي يتساوى عند حلولها فيه تماما الليل والنهار
تقريبا بعد ان كان الليل اطول في معظم المعمورة وعلى القمرية التي هي عبارة
عن عود القمر الى وضعه المفروض اولا مع الشمس فيستتم الحركة اثنتي عشرة
مرة كل مرة يسمى شهرا وقد علم بالتجربة والرصد ان زمان الاولى يكون
ثلثمائة وخمسة وستين يوما وكسرا من يوم وزمان الثانية ثلثمائة واربعة
وخمسين يوما وكسرا ولو فرض فارض كون الشمس اسرع حركة بحيث يتم دورتها
في ثلثمائة وستين بلا زيادة ونقصان والقمر بحاله يكون مقدار السنة القمرية
ايضا ثلثمائة وستين يوما كل شهر ثلثون يوما كما لا يخفى على المحاسب وحينئذ لم
يكن اختلاف بين السنة القمرية والشمسية لكن قد جعل الله سبحانه زمان
الشمسية اكثر من ذلك بقريب من ستة ايام وزمان القمرية انقص بنحو
ذلك لمصالح تعود الى مخلوقاته في السموات والارضين ينتظم بها النظام
الاكمل الذي لا يعلم كنهه الا هو فلعل هذا هو المراد من جعل السنة ثلثمائة
وستين وحجز الستة الايام عنها بل لا ينقبض العقل ان يكون المراد بخلق

السموات والارض في ستة ايام ذلك اعني على اختلاف نظام لحركة السماويات
خصوصا النيرين اللذين تحددت بهما الشهور والاعوام والليالي والايام وغير
ذلك من مصالح الانام تحدد ذلك الاختلاف ستة ايام في ستة فليتفكر جدا
في ذلك انتهى ولا يخفى انه خيال لايخ من لطافة ولكنه بعد الاغماض عما فيه
من جهة ارتكاب التكلف اللفظي معيوب من وجوه الاول ان كون سرعة الشمس
على الوجه المذكور مستلزمة لكون السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين
يوما انما يكون حقا اذا كان زيادة الايام الشمسية على ثلثمائة وستين
موافقة لنقصان ايام القمرية عنه حقيقة وليس كذلك فان الاول لا يزيد
على خمسة ايام وربع يوم في شيء من الارصاد المتداولة والثاني يزيد على خمسة
ايام وخمسة اثمان يوم بالاتفاق فاقل ما به التفاوت يزيد على تسع ساعات
فالصواب ان يفرض سرعتها بقدر نصف التفاوت بين زماني السنتين
حتى يتساويا ويرتفع التفاوت عما بينهما بالكلية كما هو المقصود ومايلزم
ح من عدم بلوغ شيء منهما الى الستين حقيقة بل يكون اقل منه بنحو خمس
ساعات فالامر فيه سهل فانه لا ينافي اطلاق الستين عليه عرفا كما عرفت
مما مر فافهم الثاني ان كون السنة ثلثمائة وستين يوما في الحديث
اخبار عن الواقع سواء حمل الخلق على معنى الايجاد او التقدير وعلى ما ذكره
امر فرضي لا وقوع له اصلا الثالث ان المراد بالايام المختزلة عن ايام

السنة

السنة اذا كان هذه الايام فكيف يتصور ان يكون بعضها لاجل الارض وبعضها
لاجل السماء مثلا كما يظهر من اية سورة فصلت بل غاية ما يتصور ان يكون لها
دخل في النظام المقصود بالنسبة الى الجميع الرابع ان هذا المعنى لهذه الايام
لا يوافق شيئا من الروايات الدالة على تعيين يوم من ايام الاسبوع لخلق
كل من المخلوقات المذكورة وطرح الجميع لاجل هذا المعنى بعيد عن الانصاف جدا
ومنها انه روى في مجمع البيان وغيره في تفسير قوله تعالى في سورة الكهف
ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قل الله اعلم بما لبثوا له
غيب السموات والارض الاية ان يهوديا سال عليا ع عن مدة لبثهم فاخبره
بما في القران فقال انا نجد في كتابنا ثلثمائة فقال على ع ذلك بسني الشمس
وهذا بسني القمر الحديث توضيح ذلك على ما ينبغي يحتاج الى تقديم تصوير
حقيقة السنتين المذكورتين على سبيل الايجاز ولتفصيلها مقام اخر وستتضح
بهذا التصوير مطالب اخرى مهمة ايضا انشاء الله تعالى فاعلم ان السنة الشمسية
عبارة عن مدة دورة للشمس بحركتها الخاصة اى مبدأ فرض وتلك المدة
على ما استقر عليه رصد ابرخس ومن وافقه من المتقدمين ثلثمائة وخمسة
وستون يوما وربع تام من يوم وعلى ساير الارصاد المشهورة لا يبلغ
الكسر الى الربع بل اقل منه بقدر قابل معدودة هى كما فصله البرجندي في شرح
التذكرة على رصد البتاني ثلث عشرة دقيقة وثلثة اخماس دقيقة وعلى

بيان طريق الفرس والروم والسلجوقية في حساب السنة الشمسية

وعلى حساب المغربي اثنا عشرة دقيقة وعلى رصد مراغة احدى عشرة دقيقة وعلى
رصد بعض المتاخرين تسع دقايق وثلثة اخماس دقيقة وعلى رصد بطليموس
اربع دقايق واربعة اخماس دقيقة فالفرس من زمان جمشيد اوقبله والروم
من عهد اسكندر او بعده كانوا يعتبرون الكسر ربعا تاما موافقا لرصد
ابرخس وانما الفرق بينهما ان الروم كانوا يكبسون الربع المذكور في كل اربع
سنين فيزيدون على الرابعة يوما فيصير به ثلثمائة وستة وستين وان
الفرس وان الفرس الى عهد يزدجرد اخر ملوك العجم او بعض الاكاسرة
السابقة عليه كانوا يكبسونه في كل مائة وعشرين سنة فيزيدون على الاخيرة
ثلثين يوما فيصير به ثلثمائة وخمسة وتسعين يوما وقد كان يتفق لهم تجديد
التاريخ واسقاط ما مضى من السنة عند جلوس ملك جديد منهم واما
بعد ذلك العهد فكانوا لا يلتفتون الى كبس الكسر المذكور اصلا فكانت
سنوهم دايما ثلثمائة وخمسة وستين فمبدا سنى كل من هذه الطرايق
كاول تشرين الاول للروم واول فروردين ماه المسمى بالنيروز للطوايف
الفرس وكذا كل جزء من شهورهم كان غير مطابق لمبدا سنى الاخرى
ولا لجزء معين سنها دايما بل كل جزء من كل من هذه التواريخ لاختلاف
طريق حسابهم داير في كل جزء من الاخر بدوران الايام وايضا لم يكن شي
من تلك المبادى ولا ساير الاجزاء مطابقا دايما لمبداء فصل من الفصول

ولا الشئ من اجزائها بل كل منها داير في اجزاء الفصول وبالعكس وهكذا الحال الى
عهد السلطان جلال الدين ملكشاه السلجوقي فاحب ان يوضع تاريخ في زمانه
باسمه ممتازا عن التواريخ المشهورة فامر من بحضرته من اهل الخبرة بذلك
فبنوا الحساب على رصد بطليموس او من وافقه في نقصان الكسر عن الربع
اعتقادا منهم انه اصح من الرصد المبني عليه التواريخ المذكورة ثم اعتبروا
اول السنة حفظا من ان يدور في الفصول يوم انتقال الشمس الى الاعتدال
الربيعي قبل نصف النهار فكان قد اتفق ذلك الانتقال يوم الجمعة عاشر
شهر رمضان المبارك سنة احدى وسبعين واربعمائة وكان مطابقا
للثامن عشر من فروردين ماه من السنة الجلالية واسقطوا الايام
السابقة عليه من درجة الاعتبار وسموا هذا اليوم بالنيروز السلطاني
فاستقر الامر في حساب السنين الشمسية على ان يعدوا من النيروز المذكور
ثلثمائة وخمسة وستين يوما فيجعلوا اليوم السادس نيروز السنة الاتية
ثم يكبسوا الكسر لكونه اقل من الربع في كل اربع سنين او خمس سنين
فيصير سنة الكبيسة ثلثمائة وستة وستين يوما وهذه الطريقة مستمرة
الى زماننا هذا هو تصوير السنة الشمسية واما السنة القمرية فهي
عبارة عن مدة سير القمر من وضع معين له بالنسبة الى الشمس كالاجتماع
مثلا الى مثل ذلك الوضع اثنتي عشرة مرة عدد الشهور الاثني عشر

وهذه المدة بالاتفاق ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمس وسدس
من يوم هما عبارة عن ثمانی ساعات مستويه وثمان واربعين دقيقة فتصير
حصة كل شهر تسعة وعشرين يوما ونصف يوم واربعا واربعين دقيقة
فطريقة اهل الحساب من العرب المستعملين للسنين القمرية انهم ياخذون
الشهور من المحرم اول سنتهم شهرا تاما وشهرا ناقصا فيجتمع من تلك
الشهور على هذا الوجه ثلثمائة واربعة وخمسون يوما فيكبسون الكسر
الزايد فی كل ثلثين سنة باحد عشر يوما فيزيدون على ذی الحجة فی السنة
الثانية ~~باحد عشر يوما فيزيدون على ذی الحجة فی السنة~~ والخامسة والسابعة
وبالجملة على ترتيب بهز يجوح ادوط او ما يشبهه يوما يصير عدد ايام
السنة به ثلثمائة وخمسة وخمسين وهی سنة الكبيسة المعروفة عند العرب
وقد عرفت طريق كبيسة الروم والفرس فسنة الكبيسة على جميع الاصطلاحات
سنة يزاد عليها يوم او شهر فما وقع فی عبارة الجوهری وصاحب
القاموس حيث قالا والسنة الكبيسة التی يسترق منها يوم وذلك
فی كل اربع سنين لا يوافق شيئا من تلك الكبائس كما لا يخفى
ومن اراد تصحيح العبارة المذكورة بحملها على كبيسة الروم فقد اشتغل
نظره بالاربع واعتزل سمعه عن الاستراق وهنا شیء اخر هو ان
الكبيس بمعنى الطم فتكون الكبيسة حقيقة اسما لليوم المجتمع من الكسور

منقولا

بحث على الجوهری وصاحب القاموس ومعنى سنة الكبيسة

منقولا من وصف الكبيس بمعنى المكبوس له فبعد توصيف السنة به كما فی العبارة
المذكورة فالانسب ان يضاف اليه السنة فيقال سنة الكبيسة كما سيجیء فی عبارة
الكافی واذ قد عرفت حقيقة السنين الشمسية والقمرية يحقق عندك
بادنی تامل ان السنة القمرية ناقصة عن السنة الشمسية الايلخانية بعشرة
ايام واحدى وعشرين ساعة واثنتی عشرة دقيقة وبعبارة اخرى احد عشر
يوما الا ساعتين وثمانی واربعين دقيقة واما السنة الشمسية باعتبار
الارصاد الاخرى فالتفاوت اقل منها بعدة دقايق على حسب ما مر تفصيله
فيستفاد من التامل فيما قررنا فوايد علمية نشير الى المهمات منها **الفايدة**
الاولى ان فيما تضمنته الرواية المذكورة فی تفسير الاية المزبورة اشكالا
يمكن تحريره بوجهين احدهما ان ايام السنة القمرية فی مدة ثلثمائة
وتسع سنين اذا قسمت على ثلثمائة تخرج حصة كل سنة شمسية ثلثمائة
واربعة وستين يوما وثلثا وعشرين ساعة مستوية وستا وخمسين
دقيقة وثمانی وثلثين ثانية واربعة وعشرين ثالثة ولا يوافق ذلك شيئا
من الارصاد المتداولة المذكورة بل ناقص عن الجميع وثانيهما ان التفاوت
المضبوط بين السنين فی مدة ثلثمائة سنة يزيد على تسع سنين على
جميع الارصاد فانه على رصد البتانی مع ان مقتضاه اقل من ساير الارصاد
يبلغ الى عشرة ايام وعشرين ساعة وست واربعين دقيقة واربع

بيان النسبة بين الشمسية والقمرية

تقرير الاشكال المتوجه على ما ورد فی تفسير الاية الكريمة وحله

البتانی بالكسر والفتح والشد قرية بحران منه احمد بن جابر البتانی المنجم ق

وعشرين ثانية واذا ضرب هذا المقدار من الزمان في ثلثمائة وقسم الحاصل على
مقدار السنة القمرية يزيد الخارج على تسع سنين قمرية باربعة وسبعين يوما
واربع ساعات وثمان واربعين دقيقة فكيف على ساير الارصاد حتى انه على رصد
ابرخس المبني عليه حساب الروم والفرس من قديم الايام بل المعروف بين جميع
الطوايف في صدر الاسلام يزيد على تسع سنين بسبعة وسبعين يوما
وثمان واربعين دقيقة فلا تستقيم الموافقة المستفادة من الرواية المذكورة
وحل هذا الاشكال ان عدم الاعتناء بالكسور القليلة في جنب احاد
الصحاح تارة باسقاطها سيما اذا لم يبلغ النصف وتارة باكمالها اي عدها
تامة سيما اذا جاوز النصف وكذا بالاحاد القليلة في جنب العشرات
وبالعشرات القليلة في جنب المات وهكذا امر شايع وعرف عام في المحاورات
الحسابية يبتني عليه كثير من القرآن والحديث وقد مر في الايام الستة المخلوقة
الدنيا فيها بنص القرآن انها ناقصة عن الستة الحقيقية بثماني ساعات وثمان وثلثين
دقيقة وان ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مدة السنة القمرية على ما دل عليه
الروايات ناقصة عن السنة الحقيقية بمثل ذلك فلا باس ان يخبر تعالى بان مدة
لبث اصحاب الكهف ثلثمائة سنة بالشمسية او ثلثمائة وتسع سنين بالقمرية
وكانت ناقصة عن الاولى حقيقة بمثل تلك الايام القلائل او كانت مطابقة
لها وكانت زايدة على الثانية حقيقة بمثلها او كان في الاولى نقصان وفي الثانية زيادة

يصير المجموع مساويا لمثل تلك الايام فان في رعاية مطابقة العرف في تلك المحاورات
المبنية على التسامح مندوحة عن كذبها حتى انه يمكن ان يقيد عرفا امثال ذلك بانه كذلك بلا زيادة
ولا نقصان اعتمادا على ان تحقق الزيادة والنقصان في عرف الحسابيين
انما هو بالصحاح او ما في حكمها دون امثال تلك الكسور فلا يبعد ان ينحل
بهذه الدقيقة ما يتوجه من الاشكال على ما رواه ثقة الاسلام في باب ما جاء
في الاثني عشر والنص عليهم عم من كتاب الحجة من الكافي عند ذكر سؤالات يهودي
من ولد هرون عن امير المومنين عم انه قال اخبرني عن وصي محمد كم يعيش من
بعده وهل يموت او يقتل فقال يا هروني يعيش بعده ثلثين سنة لا يزيد يوما
ولا ينقص يوما ثم يضرب ضربة هاهنا يعني على قرنه فتخضب هذه من هذا الحديث
وتقرير الاشكال ان وفات رسول الله صلعم كان اما مطابقا لثاني عشر شهر
ربيع الاول من السنة الحادية عشرة من الهجرة كما في الكافي واما مقدما عليه باربعة
عشر يوما كما في غيره وعلى اي تقدير تكون المدة التي بينه وبين وفات امير المومنين عم
الواقع في الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة اتفاقا
ناقصة عن ثلثين سنة قمرية باكثر من خمسة اشهر فضلا عن الشمسية
لزيادة الشمسية على القمرية بقريب من احد عشر يوما كما مر فكيف يستقيم
قوله عليه السلم لا يزيد يوما ولا ينقص يوما وتقرير الحل ان المراد بثلثين سنة
السنون القمرية وان المدة المذكورة وان كانت ناقصة عنها بحسب الحقيقة

بيان الاشكال اللازم المتوجه على حديث من الكافي وحله

لكنها تامة بحسب العرف لان كل حد بين تسعة وعشرين ونصف وبين ثلثين ونصف بناء
على الخصوصية المعتبرة في الكسور الغير البالغة الى النصف والمجاوزة عنه في عرف
الحسابيين كامر من جملة مصدا قاته العرفية بلا ريب فلا يكون شي منها زايدا
على ثلثين سنة عرفية ولا ناقصا عنه اصلا وانما قد يحكم بالزيادة والنقصان
اذا كان خارجا عن الحدين وليس فليس فضمير لا يزيد ولا ينقص على ذلك اما
راجع الى ثلثين سنتا والى الوصي نظير قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
ويمكن ان يقال المراد عدم الزيادة والنقصان في قدر ما قدره الله تعالى من
تلك المصداقات لكونه امرا محتوما لا يجري فيه البداء والمحو والاثبات فيمكن
ان يكون الضمير ح راجعين الى الله تعالى كما لا يخفى والاستاد دام مدظله
في توجيه هذه الرواية في شرح الكافي قال لا تزيد بالمعجمة والخاتمة والمهملة
نفي مخاطب معلوم بامر من المتعدي يوما مفعول به وقس على هذا
لا تنقص والمقصود انك رايت ثلثين سنة في كتاب ابيك هرون فتوهم انه
لا كسر فيها وليس كذلك بل هو مبني على اتمام الكسر فان ما بين الوفاتين
تسع وعشرون سنة وستة اشهر واحد عشر يوما ثم قال ويحتمل كون
الفعلين من الغايب المجرد وكون الضميرين لكتاب هرون لكن لا تنسب الى
الماضي انتهى واذا اتقنت شروح المسامحة المذكورة في المحاورات الحسابية
انفتح عليك باب المخرج عن كثير مما يعد من المعضلات في هذا الباب

تحقيق مفيد في ليلة القدر فيه شرح ما ورد من الروايات

من جملة ذلك ما رواه ثقة الاسلام نور الله مرقده في باب ليلة القدر من كتاب
الصيام من الكافي عن ابي عبد الله عم قال اري رسول الله ص في منامه بني امية
يصعدون على منبره من بعده يضلون الناس عن الصراط القهقرى فاصبح
كئيبا حزينا قال فهبط عليه جبرئيل عم فقال يا رسول الله ص مالي اراك كئيبا حزينا قال يا جبرئيل
اني رايت بني امية في ليلتي هذه يصعدون منبري من بعدي يضلون
الناس عن الصراط القهقرى فقال والذي بعثك بالحق نبيا اني ما اطلعت
عليه فعرج الى السماء فلم يلبث ان نزل عليه باي من القران يونسه بها
قال افرايت ان متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما اغنى
عنهم ما كانوا يمتعون وانزل عليه انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك
ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر جعل الله عز وجل ليلة القدر
لنبيه عم خيرا من الف شهر ملك بني امية الحديث وقد روى مثل ذلك في كتاب
الروضة بادنى تغيير وقد ذكر عميد الروسا في بيان سند الصحيفة الكاملة
ما يقرب منه فروى باسناده عن متوكل بن هرون عن ابي عبد الله عم ان
ابي حدثني عن ابيه عن جده عن علي عم ان رسول الله ص اخذته نعسة وهو
على منبره فراى في منامه رجالا ينزون على منبره نزو القردة يردون الناس
على اعقابهم القهقرى فاستوى رسول الله ص جالسا والحزن يعرف في وجهه
فاتاه جبرئيل عم بهذه الاية وما جعلنا الرويا التي اريناك الا فتنة للناس

والشجرة الملعونة في القران ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا يعني بني امية

قال يا جبرئيل اعلى عهدي يكون وفي زمني قال لا ولكن تدور رحى الاسلام

من مهاجرك فتلبث بذلك عشرا ثم تدور رحى الاسلام على راس خمس وثلثين

من مهاجرك فتلبث بذلك خمسا ثم لا بد من رحى ضلالة هي قائمة على قطبها ثم

ملك الفراعنة قال وانزل الله تعالى في ذلك انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك

ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر يملكها بنو امية ليس فيها ليلة القدر

الحديث وجمع من المخالفين ايضا رووا ما يشبه ذلك منهم الترمذي روى انه

لما اعترض رجل على الحسن بن علي عم في مصالحته مع معوية اعتذر عم عنها بان

رسول الله صم راى في منامه بني امية على منبره فحزن فنزل انا انزلناه في

ليلة القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر يملكها

بعدك بنو امية يا محمد وقد ذكر البيضاوي ايضا في جملة تفاسير قوله تعالى وما

جعلنا الرؤيا التي اريناك انه راى قوما من بني امية يرقون منبره وينزون عليه

نزو القردة فقال هو حظهم من الدنيا يعطونه باسلامهم ثم ذكر انه على هذا

كان المراد بقوله الا فتنة للناس ما حدث في ايامهم ولكنه مع ذلك اغمض

عن حمل الشجرة الملعونة في تتمة الاية عليهم عطفا على فتنة كما هو الظاهر بل تعسف

وجعلها عطفا على الرؤيا واكتفى بتفسيرها بالزقوم وتاويلها بالشيطان وابي

جهل والحكم بن العاص واما الميبدي فقد انصف وصرح بحملها عليهم وايده

انا اعطيناك الكوثر يا محمد يعني نهرا في الجنة وايضا نزل

بما في كتاب علي عم الى معوية منا المشكوة والزيتونة ومنكم الشجرة الملعونة بل نزه

انا رايضا الى ما تفطن به من المناسبة اللطيفة للمقام في الفقرة المتصلة بها فما

يزيدهم الا طغيانا كبيرا فانهم والاشكال الحاصل في هذا المبحث في مقامين المقام

الاول كون زمان ملك بني امية الف شهر كما تدل عليه الروايات وتقريره ان

ابتداء ملكهم حين استقل معوية بن ابي سفيان اولهم بمصالحة الحسن بن علي في جمادي

الاولى سنة احدى واربعين من الهجرة واما انتهاء ملكهم ففيه احتمالات وقوع

بيعة عظماء العرب في جامع الكوفة لابي العباس السفاح عبد الله بن محمد بن

علي اول العباسية سبعين بن قحطبة من جهة ابي مسلم المروزي بعد فتح خراسان

وعراق العجم وذلك في ربيع الاول من سنة اثنتين وثلثين ومائة او استقلال

السفاح بغلبة عبد الله بن علي عمه على مروان الحمار اخر بني امية وهزيمته الى

الشام والظاهر ان ذلك في ربيع الاخر من السنة المذكورة او انقراضهم بقتل

مروان في بعض حدود مصر وذلك في ذي القعده اوذي الحجة من السنة المذكورة

فبالجملة مدة ملكهم تنقص عن احدى وتسعين سنة بشهرين اوشهر او تزيد

عليها بستة اشهر او سبعة اشهر وعلى اي تقدير تزيد على الف شهر اما بتسعين

شهرا او باحد وتسعين او بثمانية وتسعين او بتسعة وتسعين المقام الثاني

كالصفاء دوران رحى الاسلام من مهاجر النبي صم بجبوته عشر سنين ثم كون

العود الى الدوران بعلي ع في راس خمس وثلثين من الهجرة ثم كون البقاء

على ذلك بجيوتة ع الى خمس سنين كما تدل عليه رواية المتوكل وتقرير الاول
ان الاقوال في مبدا هجرته م وان كانت كثيرة كما سيجئ مع تحقيق الصحيح منها
عن قريب ولا لكن لا يطابق شئ منها لوقائة الواقع اما لليلتين بقيتا من شهر
صفر كما في المقنعة او في ثاني عشر شهر ربيع الاول كما في الكافي فزمان حيوته م
بعد الهجرة اما زايد على تمام عشر سنين او ناقص عنه بقليل وتقرير الثاني
ان قتل عثمان على ما ضبطه ابن الجوزي وغيره من ارباب السير كان في الثامن
عشر من شهر ذي الحجة سنة خمس وثلثين من الهجرة فكان ازمنة الخلفا الثلاثة
الى زمان علي ع ناقصة عن تمام خمس وثلثين باكثر من شهرين وتقرير الثالث
ان شهادة علي ع كانت في الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة
اربعين من الهجرة فكان زمانه ناقصا عن خمس سنين بقريب من ثلثة اشهر
وتلك الاشكالات برمتها منحلة بما عرفت من شيوع المسامحة عرفا في مثل
الكسور المذكورة ولكن نتصدى جمع لدفع اشكال المقام الاول من غير هذه
الجهة فنقل الميبدي عن القسم بن الفضل انه قال انا عددنا مدة تسلط بني امية
فكانت الف شهر لا زيادة يوم ولا نقصان يوم ولكن لم يذكر وجهه حتى نتكلم
عليه ورد ابن الجوزي بعد ذكر وقوع بيعة الحسن بن علي ع لمعوية في جمادي
الاولى سنة احدى واربعين وذكر تاريخ واحد واحد من بني امية الى
قتل مروان في يوم الاثنين لثلث عشرة خلت من ذي الحجة سنة اثنتين وثلثين ومائة

تم النظم

بلغ

كلام مع ابن الجوزي في تاريخ مدة ملك بني امية

ثم انقطعت ولاية بني امية اربعة عشر رجلا سوى عثمان اولهم معوية واخرهم
مروان بن محمد وخلص الامر لهم ثمنين وثمانين سنة وهي الف شهر انتهى ولا يخفى
ما فيه اما اولا فلان مدتهم على ما ضبط اولها واخرها تبلغ احدى وتسعين
سنة لا الف شهر او شهرين لا اثنتين وثمانين سنة واما ثانيا فلان اثنتين
وثمانين سنة انما هي تسعمائة واربعة وثمانون شهرا لا الف شهر ويمكن اصلاح
الاول بان ملكهم عبارة عما خلص لهم من شوب معارض مستقل فينبغي ان يسقط
من تلك المدة زمان تسلط ابن الزبير وهو على ما ذكره في اثناء ذكر احوالهم
قريب من تسعة اعوام ولعل قوله وخلص الامر لهم اشارة الى هذه الدقيقة
والقرينة عليه انه بعد ذكر قتل ابن الزبير ايضا قال فخلص الامر لعبد الملك
فتامل واما اصلاح الثاني فلا يمكن الا بالتشبث بالمسامحات العرفية في
امثاله فيرجع بالاخرة الى ما ذكرنا اولا وكتب الشيخ البهائي ره على حاشية
الصحيفة الكاملة في توجيه هذا المقام ما هذه صورته توضيح ذلك
ان الف شهر ثلث وثمانون سنة واربعة اشهر وكان اول استقلال بني
امية بالامر وانفرادهم من بيعة الحسن ع لمعوية في ذلك في سنة اربعين
من الهجرة وكان انقضاء دولتهم على يد ابي مسلم الخراساني سنة اثنتين وثلثين ومائة ص
وذلك اثنتان وتسعون سنة تسقط منها مدة خلافة عبد الله بن الزبير
وهي ثمان سنين وثمانية اشهر ويبقى ثلث وثمانون سنة واربعة اشهر

كلام مع الشيخ البهائي ره في تطبيق الف شهر على مدة ملك بني امية

وهي الف شهر كما قاله في جامع الاصول انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة من جهة
ابتنائه على ان وقوع الصلح بين الحسن ع ومعوية في سنة اربعين وكون ذلك
في سنة احدى واربعين مما لا ريب فيه لاحد من ارباب السير كيف وشهادة
امير المؤمنين ع كانت في اواخر شهر رمضان سنة اربعين بلا شبهة والصلح
المذكور لو لم يكن في جمادى الاولى كما مر كان بعد المحرم من السنة الاخرى بلا خلاف
وايضا مدة ابن الزبير على ما ضبطها المعتمدون من ارباب السير كان نقصانها
عن تسع سنين لا يبلغ الى شهر فضلا عن اربعة اشهر فتامل هذا ما وصل الينا
من القوم في بيان هذا المرام واما الاستاد مد ظله فلقد تفطن ههنا بوجه
وجيه قلما اتفق مثله لاحد من المتقدمين والمتاخرين فذكر في توجيه الف

تحقيق للاستاد دام ظله في بيان التطبيق المذكور

شهر في شرح الكافي ما حاصله انه مبني على اسقاط شهور رمضان من مدة
ملكهم كما يلوح من تقييد الف شهر في عدة روايات بان ليس فيها ليلة القدر
ولعل النكتة في الاسقاط المذكور ان شهر رمضان لاشتماله على ليلة القدر
المفروق فيها كل امر حكيم عند دلالة بنزول الملائكة والروح لتحديثهم كما تدل
عليه الاحاديث مخصوص بائمة العدل فلا ينتفع به ائمة الجور حق الانتفاع
فينبغي ان يستثنى من مدة ملكهم ولما كانت المدة المذكورة وهي من استقلال
معوية الى استقلال السفاح احدى وتسعين سنة الا اشهرا كما مر يكون عدد
شهور ما سوى رمضان منها الف شهر بلا زيادة ولا نقصان فيظهر انهم بهذا

التحقيق

بيان ان رؤيا النبي ص بني امية على منبره هل كانت في مكة او المدينة

التحقيق وجه تقدير المفضل عليه بالشهور دون السنين بناء على ان الخلو عن ليلة
القدر انما هو فيها دون سنيها فتدبر ثم اعلم ان الظاهر من الروايات ان الرؤيا
المذكورة وقعت مرتين لاختلاف الكيفية ولكون احديهما في الليل والاخرى على المنبر
وان ما في الصحيفة مقدم على ما في الكافي لعدم اطلاعهم في الاول على ان
الرجال المذكورة بنو امية وعلى انهم في عهده او بعده بخلاف الثاني وان
كليتهما بعد الهجرة لمكان رؤية المنبر وبناء حسبنا السنين على المهاجر فعلى ذلك يكون
ما اهتم جبرئيل في رواية الكافي على عدم الاطلاع عليه هو وقوع الرؤيا المذكورة
مرة ثانية او ما تدل عليه تلك الرؤيا من اقتضاء المصلحة الربانية تكرار الاشعار
بمدلولها او ما اشبههما ويكون اتيان جبرئيل بالايات المكية المذكورة في الروايتين
حينئذ مبنيا اما على الايناس بما تقدم نزوله والتسلية بمضمونه على سبيل التحديث
كما اشعر به في اثناء سورة الشعراء افرايت ان متعناهم الخ واما على تكرار النزول
لبعض المصالح كما قيل في سورة الفاتحة وبهذا يمكن الجمع بين ما يظهر مما روى
الطبرسي في تفسير سورة هل اتى من مجمع البيان في بيان ترتيب نزول السور
من ان سورة القدر مكية وبين ما قيل انها مدنية وكذا بين ما هو المشهور
من ان سورة بني اسرائيل مكية وبين ما ذكره السيوطي في الاتقان من القول
بان بعض اياتها ومنها قوله تع وما جعلنا الرؤيا الخ مدنية واما على بيان
تاويل واعلام مصداق للاية النازلة سابقا لمعنى اخر او في واقعة اخرى

الطبرسي ص

وبهذا ينحل اشكال اخر في غير هذا المقام وقد غفل عن اصله فضلا عن حله المشايخ
الاعلام فذكر صاحب تفسير منهج الصادقين فيه ما رواه الثعلبي في شان نزول
قوله تعالى في سورة المعارج سال سائل بعذاب واقع باسناده عن الصادق
عن ابائه عليهم قال لما نصب رسول الله ص عليا ع يوم غدير خم وقال من كنت
مولاه فعلي مولاه طار ذلك في البلاد فقدم على النبي ص النعمان بن الحارث
الفهري فقال امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله
وامرتنا بالجهاد والحج والصوم والصلوة والزكوة فقبلناها ثم لم ترض
حتى نصبت هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك
او امر من عند الله فقال ص والله الذي لا اله الا هو ان هذا امر من الله فولى
النعمان بن الحارث وهو يقول اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك
فامطر علينا حجارة من السماء فرماه الله بحجر على راسه فقتله وفي رواية
اخرى فرماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فانزل الله تعالى سال
سائل بعذاب واقع الحديث فقوله فانزل الله ينبغي ان يكون محمولا على معنى
انه تعالى اعلم نبيه ص بكون هذه الواقعة من مصداقات هذه الاية لئلا ينافي
كونها مكية بلا خلاف وكون اصل نزولها لواقعة اخرى ذكرها المفسرون
فقيل المراد بالسائل النضر بن الحارث بن كلدة من المكذبين وقيل ابو جهل
وقيل غيره من المعاندين وقيل هو النبي ص استعجل بالعذاب على الكافرين

او ائتنا بعذاب اليم

والله

والله اعلم بحقيقة الحال ثم لا يخفى ان ما في رواية الصحيفة من بناء التواريخ
المذكورة هنا على مهاجر النبي ص يمكن ان يكون ماخذا لما استقر عليه الامر
في التاريخ بين المسلمين في زمان عمر بارشاد بعض العارفين به المسترشدين
في المهام من الاثار النبوية المستندة الى التوقيفات الربانية فعلى هذا لا يحتاج
اختيار واقعة الهجرة على ساير الوقايع المعروفة كالمبعث والولادة في بناء
تواريخهم عليها دونها الى الوجوه الواهية المسطورة في كتب القوم ومن
جملة المعضلات المتعلقة بالمساحة المتعارفة في الحساب كما عرفت ما روى
الشيخ ره في التهذيب موافقا لما رواه الصدوق رحمه الله في الفقيه عن
عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال تزول الشمس في النصف
من حزيران على نصف قدم وفي النصف من تموز على قدم ونصف
وفي النصف من آب على قدمين ونصف وفي النصف من ايلول على ثلثة
ونصف وفي النصف من تشرين الاول على خمسة اقدام ونصف وفي النصف
من تشرين الاخر على سبعة ونصف وفي النصف من كانون الاول على
تسعة ونصف وفي النصف من الكانون الاخر على سبعة ونصف
وفي النصف من شباط على خمسة ونصف وفي النصف من اذار على ثلثة
ونصف وفي النصف من نيسان على قدمين ونصف وفي النصف من ايار على قدم
ونصف وفي النصف من حزيران على نصف قدم الحديث وسبيل البحث

نكتة في بناء التواريخ على الهجرة النبوية

توجيه الاشكالات المتوجهة على رواية ابن سنان

فى مفاد هذه الرواية من وجوه الاول ان انقسام السنة الشمسية عند الروم الى
هذه الشهور الاثنى عشر التى بعضها كشباط ثمانية وعشرون يوما وبعضها
كحزيران وايلول وتشرين الاخر ونيسان ثلثون يوما وبعضها كباقى الشهور
احد وثلثون يوما انما هو بمحض اصطلاح منهم لم يذكر احد من المحصلين
وجها او نكتة لهذا الاختلاف وما توهم بعض المشاهير من انه مبنى على
اختلاف مدة قطع الشمس كلا من البروج الاثنى عشر ظاهر البطلان فانه
من الحمل الى الحوت على نحو ما ضبط فى هذا البيت ـ لا ولا لب لا ولا لا اشتى
محست ـ للكطا كط لل مشهود كو يحست ـ وظاهر ان الامر فيه ليس على
طبقه كيف وكانون الاول الذى اعتبروه احد وثلثين هو بين القوس
والجدى وكل منهما تسعة وعشرون اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان انتقاص
الظل او ازدياده المبنيين على ارتفاع الشمس وانخفاضها فى البروج واجزائها
لا يطابق الشهور الرومية تحقيقا الا ترى ان انتقال الشمس من اول الحمل
الى اول الميزان الذى يعود فيه الظل الى مثل ما كان فى اول الحمل انما يكون فى قريب
من مائة وسبعة وثمانين يوما ومن نصف اذار الى نصف ايلول الذى جعل
فى الرواية موافقا للوقتين انما يكون فى اقل من مائة واربعة وثمانين يوما وعلى
هذا القياس الثانى ان ظل الزوال يزداد من اول السرطان الى اول الجدى وينتقص
من اول الجدى الى اول السرطان يوما فيوما وشهرا فشهرا على سبيل التزايد

والناقص

والناقص بمعنى ان ازدياده او انتقاصه فى اليوم الثانى والشهر الثانى ازيد
من ازدياده او انتقاصه فى اليوم الاول والشهر الاول وهكذا فى الثالث وفى الرابع
بالنسبة الى الثالث حتى ينتهى الى غاية الزيادة او النقصان التى هى بداية الاخر
ومن هذا القبيل حال ازدياد الساعات وانتقاصها فى ايام السنة ولياليها
ووجه التجميع ظاهر على اهل الخبرة فكون ازدياد الظل فى ثلثة اشهر قدما
قدما وفى الثلثة الاخرى قدمين قدمين كما فى الرواية خلاف ما يحكم به الدراية
الثالث ان كون نهاية انتقاص الظل الى نصف قدم وغاية ازدياده الى
تسعة اقدام ونصف كما يظهر من الرواية انما يستقيم اذا كان تفاوت ارتفاعى
الشمس فى الوقتين بقدر ضعف الميل الكلى فان الاول انما يكون فى اول السرطان
والثانى فى اول الجدى وبعد كل منهما عن المعدل بقدر الميل الكلى وليس الحال
كذلك فان ارتفاع الشمس حين كون الظل نصف قدم يقرب من ست وثمانين
درجة وحين كونه تسعة اقدام ونصفا يقرب من ست وثلثين درجة
فالتفاوت خمسون وهو زائد على ضعف الميل الكلى بقريب من ثلث درجات
الرابع ان كون الظل نصف قدم فى اول السرطان او كونه تسعة اقدام ونصفا
فى اول الجدى ليس موافقا لافق من افاق البلدان المشهورة فضلا عما ينبغى ان يكون
موافقا له كالمدينة المشرفة التى هى بلد الخطاب او الكوفة التى هى بلد المخاطب فان
عرض المدينة خمس وعشرون درجة وعرض الكوفة احدى وثلثون درجة ونصف

بالنسبة الى الثانى صح

درجة فارتفاع اول السرطان فى المدينة قريب من ثمانية وثمانين درجة ونصف
درجة والظل ح انقص من خمس قدم وفى الكوفة قريب من اثنتين وثمانين درجة
والظل ح ازيد من قدم وارتفاع الجدى فى المدينة قريب من احدى واربعين درجة
ونصف درجة والظل ح انقص من ثمانية اقدام وفى الكوفة قريب من خمس
وثلثين درجة والظل حينئذ قريب من اربعة [عشرة] اقدام وبالجملة ما فى الرواية من قدر
الظلين زايد على الواقع بالنسبة الى المدينة وناقص بالنسبة الى الكوفة وهكذا
حال اكثر باقى المراتب بل كلها عند التحقيق كما يظهر من الرجوع الى احوال البروج [العروض]
والارتفاعات والاظلال فى مدونات هذا الفن ولا يخفى التقصى من تلك الاشكالات
الا بنحو ما عرفت من عدم مبالاتهم بامثال ذلك فى المحاورات الحسابية هذا بيان
اصل المطلوب فيما نحن بصدده وقد بقى فى هذا المقام دقيقتان عظيمتان
فى افادة البصيرة لارباب التحصيل فى شرح هذه الرواية ينبغى ان نشير اليهما الاولى
ان الفايدة معرفة الزوال اما معرفة اول وقت فضيلة الظهر ونوافلها وما يتعلق
بها المنوطة باصل الزوال واما معرفة اخره او الاول والاخر من وقت فضيلة
العصر وبعض نوافلها المنوطة بمعرفة الفى الزايد على ظل الزوال فالمقصود من
التفصيل المذكور فى الرواية لا ينبغى ان يكون هو الفايدة الاولى لان العلامات
العامة المعروفة كزيادة الظل بعد نقصانه او ميله عن الجنوب الى المشرق مغنية
عنها دون العكس فانا اذا راينا الظل فى نصف حزيران مثلا زايدا على نصف قدم

وخمس قدم صح

بيان دقيقتين فى رواية الظل

اوفى

او فى نصف تموز زايدا على قدم ونصف لم نميز به عدم دخول الوقت عن مضيه
لا بضم ما هو مغن عنه من العلامات المعروفة فيكون المقصود به الفايدة الثانية
وهى المحتاج اليها كثيرا ولا تفى بها العلامات المذكورة لانا بعد معرفة الزوال بزيادة
الظل نحتاج لمعرفة تلك الاوقات الى معرفة قدر الفى الزايد على ظل الزوال بحسب
الاقدام والتميز بينهما ولا يتيسر ذلك لاختلافه بحسب الازمان الا بمعرفة ه
التفصيل المذكور اذ به يعرف ح ان الفى الزايد هل زاد على قدمين ففات
وقت نافلة الظهر او على سبعة اقدام ففات وقت فضيلة فى نفسها او دخل [وقت]
فضيلة العصر وامثال ذلك فعلى ذلك ان حملنا الرواية على بيان حال المدينة
المشرفة ينبغى ان يوجب المساهلة التى فيها باعتبار الزيادة على الواقع بالنسبة
اليها حملها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اوايل الاوقات المذكورة وان حملناها
على بيان حال الكوفة ينبغى ان يوجب المساهلة التى بالنسبة اليها باعتبار
النقصان حملها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اواخرها ولما كانت نسبة
المطلب الاول الى الثانى كنسبة جلب النفع الى دفع الضر كما لا يخفى كان الاهتمام
به البق ولعل هذا النظر يرجح بيان المقصود من هذه الرواية انفع واحوط مما
حكم به بعض علمائنا رحمهم الله فقال ان هذا الحديث مختص بالعراق وما قاربه
فتدبر الثانية ان حساب السنة الشمسية عند الروم كان مبنيا على مقتضى رصد
ابرخس فى كون الكسر الزايد على ثلثمائة وخمسة وستين يوما هو الربع التام

وعند المتاخرين على الارصاد للمقتضية لكونه اقل من الربع بعدة دقايق فيدور
كل جزء من احدى السنتين في الاخرى بمرور الدهور فاذا كان نصف حزيران مطابقا
لاول السرطان مثلا في زمان كما يظهر من الرواية انه كان في زمن الصادق عم كذلك
يصير في هذه الازمان على حساب المتاخرين موافقا تقريبا للدرجة الثالثة من
السرطان على رصد بطلميوس والتاسعة منه على رصد البتانى وما بينهما على ساير
الارصاد وعلى هذا القياس فان كان حساب الروم حقا مطابقا للواقع فلا يختلف
حال الاظلال المذكورة في الرواية بحسب الازمان فيكون الحكم فيها عاما وان كان
حساب بعض المتاخرين حقا فلا بد من ان يكون حكمها خاصا ببعض الازمنة ولا بأس
بذلك كما لا بأس بكون حكمها مختصا ببعض البلاد دون بعض كما عرفت وهكذا
حال كل ما يتعلق ببعض هذه الشهور في زمن النبي والائمة عليهم السلام مثل ما روى
عنهم من استحباب اتخاذ ماء المطر في نيسان بآداب مفصلة للاستشفاء
فان الظاهر ان نيسان الذي مبدؤه في زماننا مطابق للثالث والعشرين
من فروردين الجلالى اذا خرج بمرور الايام عن فصل الربيع او اوائله مثلا
وانقطع فيه نزول المطر انتهى زمان الحكم المنوط به فلا يبعد على ذلك احتمال
الرجوع في العمل المذكور الى اوايل الربيع التي كانت مطابقة في زمنهم عليهم السلام لنيسان
والعلم عند الله واهله ثم اعلم ان شيئا من التخصيصين المذكورين فيما نحن فيه
من الرواية غير مانع عن افادتها فائدة عامة لجميع البلاد والازمان فانها

ارشاد

بيان تعميم الفائدة في حديث الفطر لعامة البلاد

ارشاد وتعليم في ضمن التمثيل لعامة المكلفين باستخراج اقدام ظل الزوال في بلادهم
بحسب اوقات السنة الشمسية والانتفاع به في ضبط اوقات الصلوات دائما ولذلك استخرجنا
للبلاد التي عرضها ست وثلثون درجة ككرمان وبين دكسنجار وعانه من غربياته
وكسمنان وسبزوار من شرقياته وما يقرب منها في العرض كما ينقص عنها بدرجة كاندلس
ودينور وساوه والرى وترشيز وما بينهما كافطاكية وتبريز وحلب وهمدان
وكما يزيد عليها بدرجة كملطيه ونصيبين وسهرورد وسادى ومزينان
وطوس وسرخس وما بينهما كطرسوس وزنجان وابهر والموت وطالقان ودامغان
واستراباد وبسطام وجرجان ونيسابور ظل الزوال بحسب كون الشمس في اوايل
البروج الاثنى عشر لينتفع بحفظه فيها المحافظون لاوقات فضيلة فريضتى الظهر
والعصر ونوافلهما ويكون انموذجا لما ينبغي ان يستخرج مثله المواظبون لادراك
امثال تلك الفضائل في ساير البلاد فنقول ظل الزوال منها ايام في اول السرطان قدم
ونصف قدم وفي اول الجوزاء والاسد قدمان وفي اول الثور والسنبلة ثلثة
اقدام وربع قدم وفي اول الحمل والميزان خمسة اقدام وفي اول العقرب والحوت سبعة
اقدام وثلثة ارباع قدم وفي اول القوس والدلو عشرة اقدام وثلث قدم وفي اول الجدى
اثنا عشر قدما ولا بأس ان نضيف الى هذه الضابطة ذكر ساعات نصف النهار في
العرض المذكور بحسب تلك الاوقات لامكان الانتفاع بها في الحكم المذكور احيانا ففي
اول السرطان سبع ساعات واربع عشرة دقيقة وفي اول الجوزاء والاسد ست وست

ذكر ساعات نصف النهار في البلاد المذكوره

وخمسون دقيقة واول الثور والسنبلة ست واثنتان وثلثون دقيقة واول الحمل
والميزان ست واول العقرب والحوت خمس وثمان وعشرون دقيقة واول القوس
والدلو خمس واول الجدى اربع واربع واربعون دقيقة ثم لو اضفنا الى الجميع ما
استخرجناه للعرض المذكور من اقدار الساعات المستوية للاقدام المشهورة المعتبرة
عند الفقهاء من الفئ الزايد بعد الزوال فى تلك الاوقات لكان الانتفاع اتم فاعلم ان فى اول
السرطان يزيد الفئ قدمين فى ساعة وثمان واربعين دقيقة واربعة اقدام فى
ساعتين واربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام فى ثلث ساعات وخمس واربعين
دقيقة واربعة عشر قدما فى خمس ساعات وفى اول الجوزاء والاسد يزيد قدمين
فى ساعتين واربعة اقدام فى ساعتين واثنتين وخمسين دقيقة وسبعة اقدام
فى ثلث ساعات وثمان واربعين دقيقة واربعة عشر قدما فى خمس ساعات
ودقيقتين وفى اول الثور والسنبلة يزيد قدمين فى ساعتين ودقيقتين واربعة
اقدام فى ساعتين واربع وخمسين دقيقة وسبعة اقدام فى ثلث ساعات
وخمسين دقيقة واربعة عشر قدما فى خمس ساعات وثلث دقايق وفى اول
الحمل والميزان يزيد قدمين فى ساعة وست وخمسين دقيقة واربعة اقدام
فى ساعتين واربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام فى ثلث ساعات وثمان وعشرين
دقيقة واربعة عشر قدما فى اربع ساعات وعشرين دقيقة وفى اول العقرب والحوت
يزيد قدمين فى ساعتين واربعة اقدام فى ساعتين وعشرين دقيقة وسبعة اقدام

ذكر قدر ساعات الماضية بعد الزوال عند زيادة الفئ بحسب الاقدام فى البلاد المذكورة

ثلث ساعات واربع دقايق واربعة عشر قدما فى ثلث ساعات وخمسين دقيقة وفى اول
القوس والدلو يزيد قدمين فى ساعة واربع وعشرين دقيقة واربعة اقدام
فى ساعتين واربع دقايق وسبعة اقدام فى ساعتين وست وثلثين دقيقة واربعة
عشر قدما فى ثلث ساعات وعشرين دقيقة وفى اول الجدى يزيد قدمين فى ساعة
وثمانى دقايق واربعة اقدام فى ساعة وخمسين دقيقة وسبعة اقدام فى ساعتين
وعشرين دقيقة واربعة عشر قدما فى ثلث ساعات وبهذا نختم الفايدة الاولى
من الفوايد المستفادة من تصوير حقيقة السنتين الشمسية والقمرية **الفائدة
الثانية** ان الشيخ ابا جعفر الطوسى ره ذكر فى ما الحقه باخر مختصر المصباح ما
روى المعلى بن خنيس عن الصادق عم فى يوم النيروز قال اذا كان يوم النيروز
فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك وتكون ذلك اليوم
صائما فاذا صليت النوافل والظهر والعصر تصلى بعدها اربع ركعات تقرأ
فى الركعة الاولى فاتحة الكتاب مرة وعشر مرات انا انزلناه وفى الثانية فاتحة
الكتاب وعشر مرات قل يا ايها الكافرون وفى الثالثة فاتحة الكتاب وعشر
مرات قل هو الله احد وفى الرابعة فاتحة الكتاب وعشر مرات المعوذتين وتسجد
بعد فراغك من الركعات سجدة الشكر وتدعو بهذا الدعا يغفر لك ذنوب ستين
سنة الدعاء بعد الصلوة اللهم صل على محمد وآل محمد الاوصياء المرضيين
وعلى جميع انبيائك ورسلك بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك

تحقيق نيروز الفرس والعاقبة ورفع الشوهات من القدم فى هذا المقام

وصل على ارواحهم واجسادهم اللهم صل على محمد وال محمد وبارك لنا في يومنا
هذا الذي فضلته وكرمته وشرفته وعظمت حرمته اللهم بارك لي فيما انعمت
به علي حتى لا اشكر احدا غيرك ووسع علي في رزقي يا ذا الجلال والاكرام اللهم
ما غاب عني فلا تغيبن عني عونك وحفظك وما فقدت من شيء فلا تفقدني
عونك عليه حتى لا اتكلف ما لا احتاج اليه يا ذا الجلال والاكرام واكرر يا ذا الجلال
والاكرام الحديث ثم ان ابن ادريس ره قال في السرائر قال شيخنا ابو جعفر
في مختصر المصباح يستحب صلوة اربع ركعات وشرح كيفيتها في يوم نيروز الفرس
ولم يذكر اي يوم هو من الايام ولا عينه بشهر من الشهور الرومية ولا العربية
والذي قد حققه بعض محصلي الحساب وعلماء الهيئة واهل هذه الصنعة في كتاب له
ان يوم النيروز يوم العاشر من ايار وشهر ايار احد وثلثون يوما فاذا مضى منه
تسعة ايام فهو يوم النيروز ويقال نيروز ونوروز لغتان انتهى ثم بعض الفقهاء
كالحلبيين رحمهما الله افتى في بعض كتبه باستحباب بعض الاعمال المذكورة
كالغسل في يوم النيروز بدون تفسير له ثم الشهيد رحمه الله قال وفسر باول
سنة الفرس او حلول الشمس برج الحمل او عاشر ايار ثم ابن فهد رحمه الله في
المهذب بعد ذكر استحباب غسل النيروز واسناده الى ما ذكره الشيخ في مختصر
المصباح من رواية المعلى اورد تذنيبا لتحقيق النيروز المذكور ففيه بعد ذكر
ان يوم النيروز يوم جليل القدر وتعيينه من السنة غامض مع ان معرفته

امرهم

امرهم من حيث تعلق به عبادة مطلوبة للشارع والامتثال موقوف على معرفته
وذكر عدم تعرض احد من علمائنا لتفسيره سوى ابن ادريس والشهيد رحمهما الله
وبعد نقل ما حكى ابن ادريس عن بعض المحصلين وذكر العبادة التي نقلنا عن
الشهيد في الترديد بين الاحتمالات الثلثة قال فالثاني اشارة الى قول ابن
ادريس والاول اشارة الى ما هو مشهور عند فقهاء العجم في بلادهم فانهم
يجعلونه عند نزول الشمس الجدي وهو قريب مما قاله صاحب كتاب الانواء
وحكايته اليوم السابع عشر من كانون الاول هو صوم اليهود وفيه ترجع الشمس
مصعدة الى الشمال ويأخذ النهار من الليل ثلث عشر ساعة وهو مقدار
ما يؤخذ في كل يوم وتنزل الشمس برج الجدي قبله بيومين وبعض العلماء
جعله راس السنة وهو النيروز فجعل ذلك حكاية عن بعض العلماء وقال بعد
اليوم التاسع من شباط هو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل وصلوة اربع
ركعات لما رواه المعلى بن خنيس عن الصادق ع ثم ذكر الخبر فاختار التفسير الاخير
وجزم به والاقرب من هذه التفاسير انه يوم نزول الشمس برج الحمل لوجوه
الاول انه اعرف بين الناس واظهر في استعمالهم وانصراف الخطاب المطلق
الشامل لكل مكلف الى معلوم في العرف وظاهر في الاستعمال اولى من انصرافه
الى ما كان على الضد من ذلك ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته الا ترى
كيف علق اوقات الصلوة بسير الشمس الظاهر وصوم رمضان برؤية الهلال

وكذا الشهر الخ وهي امور ظاهرة تعرفها عامة الناس بل الحيوانات فان قلت
استعماله في نزول الشمس برج الحمل غير ظاهر الا استعماله في بلاد العجم حتى انهم
لا يعرفونه وينكرون على معتقده فلم خصصت ترجيح العرف الظاهر في بعض
البلاد دون بعض وايضا فان ما ذكرته حادث ويسمى النيروز السلطاني
والاول اقدم حتى قيل انه منذ زمان نوح ع فالجواب ان العرف اذا تعدد
انصرف الى العرف الشرعي فان لم يكن فالى اقرب البلاد واللغات الى الشرع فينصرف الى
لغة العرب وبلادها لانها اقرب الى الشرع وعن الثاني بان التفسيرين معا
متقدمان على الاسلام الثاني انه مناسب لما ذكره صاحب كتاب الانواء
من ان الشمس خلقت في شرطين وهما اول الحمل فيناسب ذلك اعظام هذا
اليوم الذي عادت فيه الى مبدا كونها الثالث انه مناسب لما ذكره السيد
رضي الدين علي بن طاوس قدس الله روحه ان ابتداء العالم وخلق الدنيا كان
في شهر نيسان ولا شك ان نيسان يدخل والشمس في الحمل واذا كان ابتداء
العالم في مثل هذا اليوم يناسب ان يكون يوم عيد وسرور ولهذا ورد استحباب
التطيب فيه باطيب الطيب ولبس انظف الثياب ومقابلته بالشكر والدعاء
والتاهب لذلك بالغسل وتكميله بالصوم والصلوة المرسومة له حيث كان فيه
ابتداء النعمة الكبرى وهي الاخراج من خفي العدم الى الوجود ثم تعريض الخلق
لثوابه الدائم ولهذا امرنا بتعظيم يوم المبعث والغدير حيث كان فيهما ابتداء

منصب

منصب النبوة والامامة وكذا المولدين فان قلت نسبته الى الفرس يؤيد الاول
لانهم واضعوه والثاني وضعه قوم مخصوصون ولم يوافقهم الباقون قلنا يكفي
في نسبته اليهم ان يقول به طائفة منهم وان قصروا في العدد عمن لم يقل به
الا ترى الى قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن وقالت النصارى المسيح ابن
الله وليس القائل بذلك كل اليهود ولا كل النصارى ومثله قوله والذين اتيناهم
الكتاب يفرحون بما انزلنا اليك ليس اشارة الى اهل الكتاب باجمعهم بل
الى عبد الله بن سلام واصحابه انتهى بعبارته ثم بعد اقامته هذه
الدلايل الثلاثة على ان المراد بالنيروز يوم نزول الشمس برج الحمل الى
بقوله ويعضد ما قلناه ما حدثني به المولى السيد المرتضى العلامة بهاء الدين
عبد الحميد النسابة دامت فضائله ما رواه باسناده الى المعلى بن خنيس
عن الصادق ع ان يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ فيه النبي ص
لامير المؤمنين ع العهد بغدير خم فاقروا فيه بالولاية فطوبى لمن ثبت
عليها والويل لمن نكثها وهو اليوم الذي وجه فيه رسول الله ص عليا ع
الى وادي الجن واخذ عليهم العهود والمواثيق وهو اليوم الذي ظفر فيه
باهل النهروان وقتل ذا الثدية وهو اليوم الذي يظهر فيه قائمنا اهل
البيت وولاة الامر ويظفره الله بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة وما
من يوم نوروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظته الفرس

وضيعتموه ثم ان نبيا من انبيا بنى اسرائيل سال ربه ان يحيى القوم الذين خرجوا
من ديارهم وهم الوف حذر الموت فاماتهم الله مائة عام فاوحى اليه ان صب
الماء عليهم فى مضاجعهم فصب عليهم الماء فى هذا اليوم فعاشوا وهم ثلثون
الفا فصار صب الماء فى يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف سببها الا الراسخون
فى العلم وهو اول يوم من سنة الفرس قال المعلى واملى على ذلك وكتبته
من املائه وعن المعلى ايض قال دخلت على ابى عبد الله ع فى صبيحة يوم
النيروز فقال يا معلى اتعرف هذا اليوم قلت لا ولكنه يوم تعظمه العجم وتتبارك
فيه قال كلا والبيت العتيق الذى ببطن مكة ما هذا اليوم الا لامر قديم
افسره لك حتى تعلمه فقلت لعلمى هذا من عندك احب الى من ان اعيش
ابدا ويهلك الله اعدائكم قال يا معلى يوم النيروز هو اليوم الذى
اخذ الله فيه ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا
برسله وحججه واوليائه وهو اول يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه الرياح
اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض وهو اليوم الذى استوت فيه سفينة
نوح ع على الجودى وهو اليوم الذى احيى الله فيه القوم الذين خرجوا من
ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وهو اليوم
الذى هبط فيه جبرئيل ع على النبى ص وهو اليوم الذى كسر فيه ابرهيم ع
اصنام قومه وهو اليوم الذى حمل فيه رسول الله ص امير المومنين عليه

على منكبه

على منكبه حتى رمى اصنام قريش من فوق البيت الحرام فهشمها الخبر بطوله والشاهد
فى هذين الخبرين وجوه الاول قوله ان اليوم الذى اخذ فيه العهد بغدير خم و هذا
تاريخ وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب فوافق نزول الشمس الحمل فى التاسع
عشر من ذى الحجة على حساب التقويم ولم يكن الهلال روى فى مكة ليلة الثلثين
فكان الثامن عشر على الرؤية الثانى كون صب الماء فى ذلك اليوم سنة شايعة
والظاهر ان مثل هذه السنة العامة الشاملة لساير المكلفين ان يكون صب
الماء فى وقت لا تنفر منه الطبع ويأباه ولا يتصور ذلك مع كون الشمس
فى الجدى لانه غاية القر فى غالب البلاد الاسلامية الثالث فى الحديث
الثانى وهو اول يوم طلعت فيه الشمس وهو مناسب لما قيل ان الشمس خلقت
فى الشرطين الرابع وفيه خلقت زهرة الارض وهذا انما يكون مع اول
الحمل دون الجدى وهو ظاهر انتهى هذا ما استفدناه من اثار هؤلاء
السلف رحمهم الله فى هذا الباب واما نحن فقد كتبنا قبل زماننا هذا
بست وعشرين سنة رسالة فى هذا المطلب فنذكر هنا خلاصتها
منضمة الى ما سنح لنا بعدها رجاء ان يتم ما اهمل فيها بعون الله تعالى
فنقول اولا ان ما يلوح من توقيع ابن ادريس عن الشيخ ان يعنى نيروز
الفرس بيوم من الشهور العربية او من الرومية وكذا ما نقله عن بعض
المحصلين من تعيينه بعاشر ايار من الشهور الرومية غريب جدا لما عرفت

من دوران ايام شهور الفرس قديمهم وحديثهم فى العربية والرومية وبالعكس
لاختلاف اعتبارانهم فى حساب السنين فكيف يتصور تعيين يوم معين اوشهر معين
من احدها بيوم اوشهر من الاخرى على وجه مصون من التغيير والتبديل عبر الدهور
فليس تعيينه بعاشر اذار من بعض المحصلين وجه محصل سوى انه وجد مطابقته
له فى بعض الازمنة السابقة كزمان الصادق عم المستند اليه الروايات الواردة
فى النيروز فتوهم لزوم حفظ تلك المطابقة له دائما فانه يستنبط مما ستقف
عن قريب من التواريخ ان اتفاق المطابقة المذكورة كان فى اواسط
المائة الثانية من الهجرة وهو قريب من اواخر زمان الصادق عم فتدبر
وثانيا ان ترديد الشهيد ره نيروز الفرس بين اول يوم من سنتهم وبين غيره
كاول الحمل وعاشر اذار ترديد غريب شبيه بترديد مبدا السنة المعولة
عند العرب بين اول المحرم وبين غيره وذلك لان كون النيروز اول يوم
من سنة الفرس امر فى غاية الظهور ومع ذلك منصوص عليه فى خاتمة
الرواية الثانية وانما المطلوب هنا تعيين اول اليوم من سنتهم بيوم معروف
فى زماننا هل هو اول الحمل او غيره فتامل وثالثا ان ما ذكره ابن فهد ره
من شهرة كونه اول سنة الفرس بين فقهاء العجم حتى موافق للرواية ولكن
جعلهم ذلك عند نزول الشمس الحمل مبنى على ما ذكرنا من توهم المطابقة
اللازمة من اتفاق الموافقة فى بعض الازمنة غفلة عن دورانه فى الفصول

كما بينا وهكذا احال ما نسبه صاحب كتاب الانواء الى بعض العلماء من انه السابع
عشر من كانون الاول المطابق لها بعد نزول الشمس الجدى بيومين وكذا ما
اختاره من انه اليوم التاسع من شباط وبالجملة البناء على الغفلة المذكوره
من الامراض العامة لجميع هذه التفسيرات فمنشا توهم بعض العلماء الذى
نقل مقالته صاحب كتاب الانواء على ان يكون اتفاق الموافقة المذكورة
فى زمانه ان كان فى اواسط المائة الثامنة من الهجرة فان الضوابط
الحسابية كما ستقف دالة على ان اول فروردين ماه الفرس الموسوم
بالنيروز عندهم كان فى السنة العاشرة من الهجرة قريبا من نزول الشمس
اول برج الحمل وكان ذلك موافقا لاواسط اذار من الرومية ومطابقا
لثامن عشر ذى الحجة من العربية يوم عهد النبى ص لامير المؤمنين عم بالولاية
فى غدير خم بعد الرجوع عن حجة الوداع كما صرح به فى الرواية ثم
فى السنة الحادية عشر منها بعد رحلة النبى ص انتقل سلطنة العجم الى يزدجرد
اخر ملوكهم فاسقط ما مضى من السنة وجعل يوم جلوسه اول فروردين
ويوم النيروز كما كان رسمهم وكان ذلك موافقا لاواسط حزيران
ومطابقا للثالث والعشرين من ربيع الاول وقد عرفت فيما سبق ان بناء حساب الفرس
فى عهد يزدجرد بل قبله فى زمان النبى ص ايضا على اخذ كل سنة ثلثمائة وخمسة
وستين يوما بدون رعاية الكبائس التى كانت متداولة بين قدمائهم فالمحاسبة

لمصنف ... ره
و... فى ... النتوهم ... فصح ... غير ... الناس
ارد الكفعمى وتبعه صاحب انيس العابدين
فى بيان الاعمال المتعلقة بشهر شعبان ان
الثالث والعشرين منه هو النيروز المعتضد
مضبوطا بالحادى عشر من حزيران تاسع
شهور الروم كما هو مذكور فى ... الرابع
ادريس مع وجود معلوم ... ان ... مثل
ذلك لا يمكن ان ينضبط بالشهور العربية
لدوران كل منها فى الاخر فتدبر
منه دام ظله

كما بينا

كان ينتقل نيروزهم في كل اربع سنين الى يوم اخر من ايام الشهور الرومية قبل
اليوم الذي كان فيه لاعتبارهم الكبيسة في كل اربع وقس عليه حال انتقاله
بالنسبة الى موضع الشمس من البروج ايضا ان التفاوت لو كان لكان في كل سنة
بقدر نقصان الكسر عن الربع في الواقع وهو قليل جدا كما مر فبالجملة انتقاله
من اواسط حزيران واواخر الجوزاء التي كان فيها في السنة الحادية عشر
من الهجرة الى اواسط كانون الاول واوائل الجدي وهي مدة ستة اشهر تقريبا
انما هو في قريب من سبعمائة وثلثين سنة فيكون في اواسط المائة الثامنة
كما ذكرنا واما منشأ توهم صاحب كتاب الانوار فلا يمكن ان يكون مثله من
وقوع الموافقة المذكورة في زمانه لئلا يلزم تقدم زمان الناقل على زمان
المنقول عنه فان انتقاله الى بعض ايام شباط انما يكون قبل انتقاله الى
بعض ايام كانون لما عرفت من ان انتقاله انما في تلك الشهور وكذا في البروج
على خلاف توالیها لزيادة تقدمها على قدره بقدر ربع يوم او قريب منه فغاية
توجيهه ان يقال يجوز ان يكون منشأ توهمه موافقة ما مر نقله من بعض المحصلين
في اعتبار زمان الصادق ع فيه والفرق ان بناء حساب بعض المحصلين كان على
اعتبار الاسقاط اليزدجردي لوقوعه على طبق عادتهم المستمرة وبناء حساب
صاحب كتاب الانوار على عدم اعتباره لوقوعه بعد زمان النبي ص وكونه
بمنزلة سائر التغييرات الواقعة في السنن والآداب المعروفة في زمانه

فان

فان ما بين تاسع شباط وعاشر اذار قريب من المدة التي اسقطها يزدجرد
كما عرفت فتامل ورابعا ان ما استدل اولا على ما اختاره من التفاسير
الستة وهو كونه يوم نزول الشمس برج الحمل بانه اعرف بين الناس آخر دعوى
بين البطلان عند اهل الخبرة بالحساب والتواريخ فان كون نيروز الفرس دائرا
في الفصول لسيما من زمان النبي ص الى زمان ملكشاه امر لم يسمع خلافه
من احد منهم بل صرح في شرح التذكرة وغيرها بان الروم والفرس كانوا
لم يلاحظوا في مبدأ سنيهم موضع الشمس وان جعل الاعتدال الربيعي مبدأ
السنة مخصوص بالتاريخ الملكي ولا يوافقه شيء من التواريخ المشهورة
فكيف يمكن ان يجعل مثل ذلك مناطا للاحكام الشرعية الثابتة قبل زمان
ملكشاه بقريب من خمسمائة سنة وان ما ذكر من انصراف اللفظ عند
فقدان العرف الشرعي الى لغة العرب مسلم ولكن اين اطلاق لفظ النيروز عند
العرب على اول يوم نزول الشمس برج الحمل بل ان بعض اهل اللغة فسره على
طبق ما في الرواية باول سنة الفرس اعتمادا على الشهرة فبعضهم كابي الفضل
احمد بن محمد الميداني النيسابوري صاحب جامع الامثال وهو من اقدمهم
واتقنهم لم يكتف به بل صرح في كتابه المسمى بالسامي في الاسامي بعد ذكر
اسامي شهور الفرس وايامهم المشهورة بترجمة النيروز بنخست روز از فرور
دين ماه ثم لو اغمضنا عن مثل تلك الحقيقة والتجانا الى حمله على العرف فلا شك

لمن يتتبع من مظانه ان العرف فيه لم يكن مستقرا فى زمان الخطاب بل انما
تجدد بعده بدهور طويلة فسمى ملكشاه يوم نزول الشمس برج الحمل
بالنوروز السلطانى وخوارزمشاه يوم نزولها الدرجة التاسعة عشر
منه وهى منزرنا عند المنجمين بالنوروز الخوارزمشاهى وآخر يوما آخر بالنوروز
المعتضدى وهكذا وانكار الحدوث فى الاول منها بل دعوى التقدم
على الاسلام والاغماض عن تقييده تارة بالسلطانى وتارة بالجلالى وتارة
بالملكى نسبة الى كل من القاب السلطان جلال الدين ملكشاه كما هو مضبوط
فى الدفاتر والتقاويم ومحفوظ فى مدونات اهل الهيئة والتنجيم مما نقضى منه
العجب فان قلت لعل دعوى التقدم على الاسلام مبنية على ما اشتهر
من ان مبدأ تاريخهم فى عهد جمشيد او غيره كان موافقا لاول الحمل وانتقاله
منه ودورانه فى الفصول انما هو بسبب الكبايس والاسقاطات التى مر ذكرها
قلنا لو سلمنا ذلك فلا ريب لذى قريحة مستقيمة ان المراد بنيروزهم
يوم متجدد فى كل سنة يعتبرونه اولها الا ما لا يتفق وقوعه الا نادرا كما
يلزم من التزام مطابقته لاول الحمل فان قلت لا يخرج عن ثلثة احتمالات
اما اول الحمل مطلقا واما اول فروردينهم مطلقا واما اول فروردينهم
المطابق لاول الحمل والثالث ساقط بانه لا يتفق الا فى مدة مديدة
ومعلوم ان المراد به ما يتجدد فى كل سنة والثانى ايضا ساقط من جهة

الحساب

الحساب فانا اذا جمعنا الايام من فروردينهم المضبوط فى تقاويم زماننا الى ثامن
عشر شهر ذى الحجة من السنة العاشرة من الهجرة المنصوص فى الرواية انه كان
مطابقا لنيروزهم تقسيما على ايام سنتهم الخالية من الكبايس من زمان
النبى صلى الله عليه وسلم الى زماننا وهو ثلثمائة وخمسة وستون يبقى اثنان وتسعون
او ثلث وتسعون فيظهر ان فروردينهم كان بعد التاريخ المذكور بمثل هذه
الايام واذا سقط الاحتمالان تعين الاول وهو المط مع انه مؤيد ايضا
بالحساب الدال على ان التاريخ المذكور كان قريبا من اول الحمل بيوم او بيومين
مع احتمال المطابقة ايضا بنحو من المسامحة قلنا سقوط الثانى ممنوع والبيان
الحسابى المذكور مبنى على غفلة او تغافل عن الاسقاط اليزدجردى الواقع
فى السنة الحادية عشر من الهجرة كما مر فانه لو اعتبر الاسقاط المذكور
فى الحساب لظهر ان مطابقة فروردينهم اليزدجردى المضبوط فى التقاويم
لما بعد التاريخ المذكور لا ينافى ان يكون التاريخ المذكور ايضا مطابقا
لفروردينهم المتداول قبل يزدجرد فان جلوس يزدجرد كان فى يوم الثلثاء
الثانى والعشرين من شهر ربيع الاول من السنة الحادية عشر كما مر فتفاوت
التاريخين موافق للمدة المذكورة فتبين ان الحساب لو جعل دليلا على كون
المراد به اول فروردين لكان اوفق للمطابقة من جعله دليلا على اول الحمل
للتفاوت بيوم او بيومين فانه قادح ولو كان قليلا ولو فرضنا مطابقته

ايض لكان غاية الامران يكون في يوم الغدير اتفق الامران الغير المتفقين
الا في مدة مديدة فلا يفيد المطلوب على ان مطابقة يوم الغدير للنيروز
باي معنى كان لا ينفع في المط بدون مطابقة ساير الايام المذكورة في
الروايتين موافقتها له وستقف عن قريب استحالة مطابقتها لاول الحمل
دون فروردين وخامسا ان ما ذكره ههنا بقوله ولانه المعلوم من عادة الشرع
وحكمته الخ قياس مع فارق في كمال الظهور فان يوم انتقال الشمس من برج
الحوت الى برج الحمل ليس كوصولها الى نصف النهار ودائما له المعلوم بالحس
والعيان بل يحتاج الى رصد وحساب لا يتيسر تحقيقه لاكثر مهرة فن الهيئة والحساب
فضلا عن غيرهم وكفى بذلك عدم توافق رصدين فيه فان اليوم المذكور
على ما يقتضيه رصد المتاخرين المبنى عليه اكثر التقاويم في زماننا مقدم
على ما يقتضيه رصد ابرخس بايام وعما يقتضيه رصد بطلميوس باقل منها
ومؤخر عما يقتضيه رصد المحقق الطوسي بقليل وعما يقتضيه رصد البتاني
والمغربي باكثر فهل يجوز له ادنى معرفة بعادة الشرع في التكليفات ان يكون
لمعرفة النيروز مكلفين تتبع اراء هؤلاء ثم التمييز بين الحق والباطل منها
او العمل بمقتضى كل منها مع ظهور التناقض او اختيار ما تشتهيه منها او الاتكال
على ما اشتهر في زماننا سيما مع علمنا بانه غير مشهور بل غير مذكور
اصلا في زمان النبي والائمة عليهم السلام ولهذا ما وقع في احكام الشريعة من

امثاله

امثاله ككراهة النكاح والسفر في زمان كون القمر في العقرب حمله المحققون على
زمان كونه في صورتها المعلوم لاكثر عوام المكلفين لا في برجها المحتاج الى استخراج
تقويمه فعلى هذا يكون المناسب لعادة الشرع وحكمته التفسير الاول من التفسيرات
المذكورة لخلوه عن الكبايس وغناه عن الاحتياج الى الارصاد وتيسر حسابه
على عامة المكلفين وسادسا ان ما ذكره من مناسبة كون الشمس خلقت في الشرطين
على ما نقله من صاحب كتاب الانواء على تقدير حجية المنقول عنه لا يفيد الا كونها
حين الخلقة في اوايل صورة الحمل فانهما نجمان قريبان من راسها يعدان منزلا
من منازل القمر فلو كان ذلك مناسبا لاعظام اليوم الذي عادت الشمس فيه
الى هذا الوضع لكان ينبغي اعظام يوم كونها فيها وهو في زمان النبي صلعم كان
في اواسط برج الحمل وفي زماننا انتقل الى اواخره بناء على حركة الثوابت
ومنها كواكب الصور في كل سبعين سنة درجة كما هو المشهور بين اهل الارصاد
وبهذا ظهر حال ما ذكره من مناسبة ما قيل من ان ابتداء خلق العالم في شهر
نيسان لعدم مطابقة شيء من ايام شهر نيسان من زمان النبي صلعم الى زماننا
لاول الحمل الذي هو المطلوب اثباته فتامل اولا في حاصل قوله ولا شك ان نيسان
يدخل والشمس في الحمل ثم فيما ابتغه تفريعا عليه بقوله واذا كان الخ فتحير واعتبر
وسابعا ان ما ذكره من نزول الشمس الحمل في التاسع عشر اه فقد عرفت عدم دلالته
على المط على تقدير مطابقته بحسب الحساب ايض فضلا عن المخالفة وثامنا ان ما ذكره

قال قبل خلق ... من نجوم المنازل عن الحصص الثمانية
والعشرين للمنطقة ... فلنا ذلك الا اصطلاح
جديد لبعض اهل الهيئة والنجوم على قياس
البروج وكلام ان المراد وهنا باهل الموارد
بين العرب ... قديم الايام منه دام ظله

من كون صب الماء المسنون فى ذلك اليوم اوفق لاول الحمل لا الجدى لو ساغ مثله
فى اثبات مناط الاحكام الشرعية لكان مؤيدا لعاشرا يار لا لاول الحمل فانه اوفق
لذلك من كل من الجدى والحمل لكونه بعد اول الحمل بقريب من شهرين وكونه اقرب الى اليوم
الموسوم فى زماننا باب پاشان هذا اذا كان المراد بصب الماء فى الرواية رشه
على طريق الرسم الجارى فى بعض البلاد ولكن يظهر مما ذكره ابن ابى جمهور الاحساوى
هذه الرواية فى كتابه المسمى بعوالى اللالى فى باب الاغسال انه حمل سنة صب الماء فيها
على استحباب الغسل فى النيروز وذلك ليس ببعيد فتامل وثانيها ان ما ذكره من ان
طلوع الشمس فيه كما فى الرواية مناسب لاول الحمل بناء على مناسبة خلقها فى الشرطين
مبنى كما مر على الخلط بين صورة الحمل وبرجه على ان ما قدمنا من حديث الرضا ع يدل على
ان اول خلق الشمس فى موضع شرفها وهو الدرجة التاسعة عشر من الحمل ولا يبعد
ان يكون الشرطان ايض فى تلك الدرجة فلا يكون ما ذكره صاحب كتاب الانوار
مخالفا للحديث المذكور فيكونان متفقين فى عدم مطابقتهما لاول الحمل كما هو
المط ثم ان خلق الشمس غير طلوعها فلعلها كانت حين خلقها فى وسط السماء كما فى الحديث
المذكور فالظاهر انه اشار ع به هنا الى موافقة اليوم التالى لخلقها للنيروز لا
يوم خلقها فتدبر وعاشرا ان ما ذكره من مناسبة ما فى الرواية من خلق زهرة
الارض فيه لاول الحمل دون الجدى غير ظاهر اذ لقائل ان يقول لعل مبدأ خلقها
اول الجدى وظهورها على وجه الارض بعده مع ان ذلك متفاوت بحسب

البلاد جدا وايض كونه غير مناسب للجدى لا يدفع ساير التقريرات المذكورة
للنيروز ولا يتعين بدونه المطلق فيجوز ان يكون خلق زهرة الارض وكذا خلق الشمس
او طلوعها فى يوم يكون موافقا من جهة الحساب المتداول بين الفرس فى سنيهم لاول
كور دنيهم فجعل يدور فى الفصول على طبق دورانه فيها بالاسباب التى ذكرناها غير
مرة فلو فرضناه فى اول الخلق مطابقا لاول نزول الشمس برج الحمل ايض لكان مثل
مطابقته ح لساير الاوضاع الغير المطلوبة كمواضع ساير الكواكب فحفظ تلك المطابقة
فيه غير لازم لئلا يخل به ما هو المط مما استقر بينهم الى زمان النبى ص واستمر بعده
الى زماننا من ضوابط حساب السنين فان قلت رعاية الكبيسة كما نقل عن الفرس
دالة على ان مقصود اقدميهم منها محافظة وضع معين للشمس بالنسبة الى
مبدأ سنيهم فى الجملة فالمظنون انهم كانوا عينوا لذلك اول الربيع كما قيل
لظهور امتيازه عن غيره بالحس واعتدال الهواء وقوة النشو والنماء فى معظم
المعمورة فبمحض حدوث دورانه فى الفصول بسبب تجدد الرسوم الاصطلاحية
كيف يسقط مقصودهم الاصلى عن درجة الاعتبار بالكلية وصار المعتبر مقتضى
ما استقر بينهم من الرسوم الحادثة قلنا سلمنا قصدهم بدون مضايقة فى
تعيينهم اول الربيع لذلك ايض ثم ان ما يحصل من ضبط كبيستهم فى مائة و
عشرين سنة يحصل بدونها ايض فى مدة اكثر منه والفرق بين القلة والكثرة
فى مثلها مشكل ثم ان الروم ايض مشاركون لهم فى رعاية الكبيسة بل اضبط منهم

فيما بدون التعيين للذكور ولكن نعلم ان المصالح متغيرة بتغير الازمنة و الطبايع
والعادات فلعل الباعث لهم على الاتفاق على خلاف ما سبق من بعضهم عروض
مصلحة اهم منه لهم والباعث لاعتبار مقتضى مصلحتهم في نظر الشارع مصلحة
وحكمة اخرى خفية محجوبة عن عقولنا فنحن الآن مكلفون في الاحكام بتتبع آثار
الصادقين من ظواهر ما نقل الينا عنهم والاحتياط عن الوقوع في متابعة
ارائنا بلمثال تلك الاستحسانات فافهم فتبين بما ادرجناه في تلك العشرة الكاملة
ان المراد بنيروز الفرس لابد ان يكون اول سنتهم الذي هو اول فروردينهم
بلا خلاف وانه داير في الفصول من قديم الايام باسباب شتى وخصوصا من زمان
النبي صلى الله عليه وسلم بسبب اهمال معاصريه منهم في حفظ الكبيسة واستقرار امرهم عليه
الى الان فيكون ايام سنتهم دائما ثلثمائة وخمسة وستين بلا عروض تفاوت
فيه قط وان يوم الغدير في السنة العاشرة من الهجرة كان مطابقا له فان اعتبر
بما وقع بعدها في جلوس يزدجرد من اسقاط ما مضى من سنتهم وتجديد
فروردينهم في التاريخ المذكور كما هو الظاهر ايضا على انه على طبق رسمهم المتداول
بينهم وان النيروز مبني على مقتضى رسمهم بكون النيروز المعتبر شرعا هو ما يضبطه
المنجمون في التقاويم من اول فروردينهم في كل سنة وهو فيما نحن فيه من الزمان
سنة ثمان وثمانين والف من الهجرة مطابق ليوم الجمعة عاشر شهر شعبان
وموافق للثامن والعشرين من ايلول الرومي والثالث والعشرين من مهرماه

الجلالي

الجلالي وان لم يعتبر بالاسقاط اليزدجردي بناء على انه وقع بعد زمان
النبي صلى الله عليه وسلم واكمال الدين وان مثل ذلك في حكم المبتدعات الغير المعتبرة في الشرع
بكون النيروز المذكور قبل فروردينهم المضبوط عند المنجمين بقدر الايام
الساقطة وعلى كل من الاحتمالين يتقدم في كل اربع سنين بيوم على اليوم
المطابق له من ايام شهور الروم في كل اربع او خمس سنين بيوم على ما كان
مطابقا له من ايام الشهور الجلالية ويتاخر في كل سنة باحد عشر يوما غالبا
وبعشرة ايام في سني كبايس العرب عما كان موافقا له من ايام الشهور العربية
وايضا يتاخر في كل سنة بيوم عما كان مطابقا له من ايام الاسبوع دائما فظهر من
هذا التصوير ان ما اشتهر من مطابقة نيروزهم ليوم انتقال الخلافة الصورية
ايضا الى امير المؤمنين عليه السلام بعد قتل عثمان كمطابقته ليوم الغدير ان كان مستندا
الى نص كما قيل يؤيد الاحتمال الاول فان كلا من الواقعتين كان في اواخر شهر ذي الحجة
الحرام وبينهما خمس وعشرون سنة ولا يمكن ان يتفق مثل ذلك بدون اسقاط
الالف ونيف وثلثين سنة فالنص على كون كل من اليومين مطابقا للنيروز هو
في حكم النص على اعتبار الاسقاط المذكور وايضا ثبوت الواقعتين المذكورتين
في النيروز من اوضح الدلايل على بطلان كون المراد به يوم نزول الشمس برج الحمل
فان اتفاق نيروزين بهذا المعنى في شهر من الشهور العربية بفاصلة المدة
المذكورة غير ممكن قطعا لمن استدل بثبوت الواقعتين المذكورتين في النيروز

على كون المراد به الاعتدال الربيعي فقد جعل ما يدل صريحا على بطلانه شيئ دليلا
على صحته ومن اعجب الغفلات في هذا المقام عدم التفات احد الى ما هو موضع الاشكال
في الروايتين فضلا عن حله وتقرير الاشكال ان وقوع النيروز باي تفسير كان في التواريخ
الماضية المذكورة في الروايتين المضبوطة عند المورخين سنة وشهرا ويوما كيوم
المبعث وفتح مكة ونص الغدير غير ممكن لعدم جواز اجتماع اثنين منها في ذلك
فضلا عن الجميع لان المبعث كان قبل الهجرة بقريب من ثلث عشرة سنة وفتح مكة
في السنة الثامنة من الهجرة ونص الغدير في العاشرة منها فكان وضع الاول
بالنسبة الى كل من الاخيرين يقتضي ان تكون الفاصلة بين النيروزين الواقعين
فيها بحسب الشهور العربية اكثر من سبعة اشهر ووضع احد الاخيرين بالنسبة الى الاخر
يقتضي ان يكون الفاصل اقل من شهر مع ان الاول كان في اواخر رجب والثاني في اواخر
شهر رمضان والثالث في اواخر ذي الحجة والوجه في حل هذا الاشكال ان يقال
من السنة التاسعة عشر من مبعثه صلعم التي وقع فيها قتل پرويز من ملوك العجم الى
اخر زمانه صلى الله عليه واله اتفق جلوس ثلثة من ملوك العجم هم شيرويه واردشير
وتوران دخت وكان الاولان قبل فتح مكة والاخير بعده فيمكن اسقاط
كل منهم برهة مما مضى من السنة عند جلوسه كما هو عادتهم المستمرة فكان ذلك
منشا لهذا الاختلاف فهذا ايضا دليل بل دلائل اخر مستنبطة من الروايتين
المذكورتين على بطلان كون المراد بالنيروز المعتبر شرعا هو الاعتدال الربيعي

دفع اشكال عظيم عن روايتي النيروز

فان قيل تاريخ فتح نهروان وقتل ذي الثدية الخبر مضبوط في مناقب ابن شهرآشوب بتاسع شهر صفر سنة سبع وثلثين ولا يوافق فروردينهم لكونه في السنة المذكورة قبله في اواسط المحرم او بعده في اواسط شوال على اختلاف الاعتبارين فيه كما مر ولا اول الربيع لكونه فيها بعده في اواخر شوال ولا يجري فيه التوجيه المذكور لساير التواريخ فانه كان بعد انقراض ملوك العجم قلنا سنة الفتح المذكور مضبوطة عند جمهور المورخين بما ذكر او بثمان وثلثين واما شهره ويومه فهم ساكتون عنهما فلا اعتماد في ذلك على نقل واحد منهم منه دام ظله

فانه

فانه على ذلك لا يمكن توجيه التواريخ المذكورة فيهما اصلا وكذا حال ساير ما مر
من تفاسيره سوى اول فروردين فيتعين ان المراد به اول فروردين كما هو الملحوظ
وبالله التوفيق **الفايدة الثالثة** ان يوم مولد نبينا صلعم باتفاق الخواص
والعوام من الايام المشرفة المعظمة وروى عن ائمتنا عليهم السلام فيه استحباب الغسل
والصيام والتصدق ولا خلاف في كون ذلك اليوم من ايام شهر ربيع الاول
في عام الفيل قبل الهجرة بثلث وخمسين سنة وانما الخلاف في انه اي يوم من الشهر
المذكور ولكن علماء الامامية رضوان الله عليهم متفقون على كونه غير خارج
من الثاني عشر والسابع عشر والاول مطابق لما ذكره ثقة الاسلام نور الله
مرقده في الكافي بقوله ولد النبي صلعم لاثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول
في عام الفيل يوم الجمعة مع الزوال وروى ايضا عند طلوع الفجر قبل ان يبعث
باربعين سنة انتهى والثاني موافق لما نقله الشيخ المفيد طاب الله مضجعه
في المقنعة بقوله ولد عليه السلام بمكة يوم الجمعة السابع عشر من شهر ربيع الاول في عام
الفيل وصدع بالرسالة في يوم السابع والعشرين من رجب وله يومئذ اربعون سنة
انتهى ولما كان رئيس الطائفة رحمه الله تبع في ذلك استاده المفيد ومصباحه هو
المدار عليه بين الشيعة في النوافل والادعية شاع العمل بالقول الثاني
المذكور فيه اكثر بلاد العجم ولكن العمل بالاول مستمر من قديم الايام في مكة
والمدينة مولده ومهاجره صلعم وبالجملة التامل في هذا المبحث من المهمات الدينية

تحقيق مولد النبي صلعم بطريق لم يسبقنا احد اليه

لبناء صحة العبادات المذكورة على تعيينه وقد كتبنا سابقا رسالة مفصلة لتحقيق
هذا المطلب من المدرك الذي لم يسبقنا اليه احد فاقمنا فيها حجة بل حججا واضحة
على صحة ما ذكره ثقة الاسلام قدس سره ملخصها ان الشيخين الصدوقين
لساير علماء الامامية رحمهم الله في ذلك متفقان على كون مولده ص في يوم
الجمعة وهذا الاتفاق منهما سيما اذا لم نر في الطائفة المحقة مخالفا لهما مع
انضمام ساير الاتفاقيات حاكم في هذه المادة المختلف فيها بايثاره اولا ان
وفاته ص كان في يوم الاثنين باتفاق هذين الصدوقين بل باتفاق جميع الشيعة
بل جميع الامة وكان اما لليلتين بقيتا من شهر صفر كما في المقنعة او في الثاني
عشر من شهر ربيع الاول كما في الكافي وعلى كل تقدير يكون لا محالة غرة
ربيع الاول في السنة الحادية عشر من هجرته الموافقة لوفاته ص مطابقة
ليوم الخميس ويلزم منه بالبرهان الحسابي ان يكون غرة ربيع الاول في
سنة المولد يوم الاثنين او يوم الثلثا اذ بين غرتي هذين الربيعين ثلث
وستون سنة قمرية بلا زيادة ولا نقصان لعدم الخلاف في مدة عمره ص
ثلث وعشرون او اربع وعشرون منها ذات كبيسة والباقية خالية عنها كما دلّ
عليه الضوابط السابقة وبعد طرح الاسبوعات التامة من كل سنة يبقى من
ذوات الكبايس خمسة ايام ومن غيرها اربعة ايام وهذا ظاهر فيجتمع
من بقايا اسبوعات تلك السنين مائتان وخمسة وسبعون او ستة وسبعون

الترديد مبني على عدم العلم بمبدأ اسني الكبايس ان كان سنة المولد او سنة الهجرة مثلا فان كان سنة المولد مبدأها تغير السنون كما ذكره البرجندي مبدءها وان كان المذكورة ثلث وعشرين وان كان المولد مبدأها السنة الثامنة بعد المولد مبدأها تصير اربعا وعشرين كما لا يخفى

يوما

يوما
والباقي منها بعد طرح سبعة سبعة اثنان او ثلثة فيلزم من ذلك ان تكون غرة
ربيع المولد يوما من الاسبوع مقدما على يوم غرة ربيع الوفاة باثنين او ثلثة
وكان هذا يوم الخميس فكان ذلك يوم الاثنين او الثلثا كما ذكرنا وكونه يوم الثلثا
ساقط بالاتفاق لعدم امكان مطابقة الثاني عشر ولا السابع عشر على تقديره
ليوم الجمعة فيتعين يوم الاثنين حينئذ فيه الثاني عشر دون السابع عشر وهو المط
وثانيا ان وفاة العسكري وانتقال الامر الى صاحب الزمان صلوات الله عليهما
باتفاق هذين الصدوقين كما يظهر من الكافي وارشاد المفيد كان في يوم الجمعة
ثامن شهر ربيع الاول سنة ستين ومائتين من الهجرة فكانت غرة الشهر المذكور
ايضا يوم الجمعة وما بين غرة هذا الربيع وربيع المولد ثلثمائة واثنتا عشرة
سنة كاملة فيظهر بالحساب الذي تقرر به ان بقايا اسبوعات ايام تلك السنين
اربعة او خمسة ايام فتكون غرة ربيع المولد مقدما على الجمعة عليها فيكون يوم
الاثنين او يوم الاحد والثاني ساقط بالاتفاق والاول مستلزم للمط وثالثا
ان غرة محرم الحرام لسنة الهجرة مضبوطة عند اهل الهيئة والحساب بانها كانت
يوم الخميس بحسب الحساب ويوم الجمعة باعتبار رؤية الهلال كما هو مذكور في
التحفة والزيج الجديد وكذا غرة رجب المرجب سنة المبعث مضبوطة بانها
كانت يوم الاثنين كما يظهر مما رواه الشيخ ره في المصباح من ان المبعث كان في
يوم السبت ولم اطلع على خلاف فيه فيستفاد من هذين الضبطين ايضا دليلان

اخران على هذا المطلوب ايضا ان غرة ربيع الاول فيما نحن فيه من الزمان سنة ثمان وثمانين
والف من الهجرة كانت يوم الثلثا بلا اشتباه وقد مضى من غرة ربيع المولد الف ومائة
واربعون سنة ومن المقررات الحسابية المعلومة لاهل الخبرة ان فى كل مائتين وعشرة
سنين يعود وضع ايام الاسابيع مع ايام الشهور العربية الى ما كان ففى الف
وخمسين سنة يتم العود المذكور خمس مرات فيكفى لنا النظر فى تتمتها وهى تسعون
سنة ثلث وثلثون منها ذات كبيسة وسبع وخمسون بلا كبيسة وقد عرفت ان
الباقى من اسبوعات كل من الاولى خمسة ومن الثانية اربعة فمجموع البقايا ثلثمائة
وثلثة وستون يوما واذا طرحناه سبعة سبعة يبقى واحد فظهر ان يوم
غرة ربيع المولد مقدم على يوم غرة ربيعنا بيوم وهذا كان يوم الثلثا فذلك
يكون يوم الاثنين وهو يستلزم المطلوب كما مر فان قيل ذكر الشيخ فى المصباح
وغيره رواية مشتملة على تفسير المولد بالسابع عشر قلنا لكونها منافية
لمقتضى هذه الدلايل الحسابية الغير المشكوك فيها بل معارضة لما رواه ايضا فى
المصباح من موافقة المبعث ليوم السبت لعدم امكان اجتماعهما على ما مر
ينبغى حملها على ان لا يكون التفسير المذكور من كلام الامام بل من كلام بعض
الرواة لازالة الابهام عنها على حسب اعتقاده ومثل ذلك ليس بعزيز فى الروايات
فان قلت فى مولده ص اقوال آخر فكيف تعيين الثانى عشر بمحض مساعدة الدلايل
الحسابية له دون السابع عشر فلعل تلك الدلايل وافقت لبعضها ايضا قلنا

سفر ثلث وخمسون منها قبل الهجرة والف
وسبع وثمانون بعدها لعدم مضى الحول فيه
بعد فلا تغفل فانه محل الاشتباه منه

ندمو فى مباحث الاجماع اثبات حجية اجماع الامامية رضوان الله عليهم ومعلوم
بالتتبع انهم مجمعون على ان مولده ص كان يوم الجمعة وعلى انه غير خارج عن
الثانى عشر والسابع عشر فكل من الاقوال الاخر مخالف لا اقل لاحد الاجماعين
وهذا كاف لبطلانه على ان بعضها كالقول بالثانى منه مخالف لكلا الاجماعين وبعضها
كالقول بالثامن وبالعاشر مع كونه مخالفا لهما مناقض لقولهم ايضا فى كونه يوم الاثنين
ووجه الجميع ظاهر فافهم ثم اذا اتقنت هذا المسلك الذى تفطنا به لتمييز متشابهات
التواريخ يتبين لك الحق بمعونته فى كثير مما وقع الخلاف فيه فمن ذلك ان الامة
بعد اتفاقهم على وقوع هجرة نبينا ص من مكة الى المدينة فى السنة الرابعة عشرة
من المبعث اختلفوا فى شهرها ويومها بالنسبة الى الشهر وبالنسبة الى الاسبوع
فقيل يوم الاثنين السادس والعشرون من صفر وقيل ليلة الاثنين السابع
والعشرين منه وقيل يوم الخميس اول ربيع الاول وقيل يوم الثلثا ثامنه
وقيل يوم الاثنين بدون ذكر شهرها وقيل اول ربيع الاول بدون ذكر يومه
وقيل الرابع منه وقيل العاشر منه كذلك فهذه اقوال ثمانية ولما عرفنا
على ما مر من مطابقة غرة المحرم سنة الهجرة ليوم الخميس او الجمعة واطلعنا على
سائر التواريخ المعلومة ومن جملتها ان غرة ربيع المولد يوم الاثنين وان
بينها وبين غرة ربيع الهجرة ثلث وخمسين سنة ووجدناها مشتملة على
اسابيع تامة بلا كسر ومستلزمة لموافقة غرتيهما يوما حصل لنا بتلك المعارف

بلام

العلم بتهافت القولين الاولين لعدم موافقة السادس والعشرين ولا السابع
والعشرين من صفر ليوم الاثنين وكذا بتهافت القول الثالث والرابع لعدم
مطابقة اول ربيع الاول للخميس ولا الثامن منه للثلثا ثم نعلم بارتفاع احتمال
الثلثا والخميس من البين تعين يوم الاثنين موافقا للقول الخامس المروى عن ابن عباس
بل عن رسول الله ص ثم بتعينه ببطلان القولين الاخرين لنا فيهما معه ثم ببطلانهما
تعين اول ربيع الاول موافقا للقول السادس المنقول عن الشيخ المفيد رحمه الله
فتبين لنا ان هجرته ص كانت في يوم الاثنين اول ربيع الاول والحمد لله ثم بعد هذا

تحقيق تاريخ وصوله ص الى المدينة

التحقيق اذا نظرنا في تاريخ وصوله صلى الله عليه واله الى المدينة واختلاف القوم فيه
فقيل لهلال ربيع الاول وقيل لليلتين خلتا منه وقيل لاثنتى عشرة مضت منه عرفنا
ببطلان القولين الاولين من طريق العادة فتعين القول الاخير الذى ذهب
اليه المفيد ره في حدايق الرياض وقد نقل ابن الجوزى في تلقيحه عن ابن
سعد انه هو المجمع عليه ثم بتعينه عرفنا ان ما نقله ابن الجوزى عن ابن عباس
وغيره وادعى صاحب روضة الصفا اتفاق ائمة الاخبار عليه من مصادفة
يوم وصوله الى المدينة ليوم الاثنين لا عبرة به لعدم امكان اتفاق الاول
والثانى عشر من شهر في يوم فيكون وصوله ص يوم الجمعة فظهر ايضا فساد ما نقله
عن عروة انه مكث بقبا ثلث ليال ثم ركب يوم الجمعة فالمعتمد هو ما نقله عن
الزهرى انه ص نزل في بيت عمرو بن عوف بقبا فاقام به بضعة عشر ليلة فانه

القباء بالضم ويمد ويقصر موضع قرب المدينة

موافق

موافق لما هو مذكور في روضة الكافي في حديث طويل يروى عن سعيد بن المسيب
عن على بن الحسين عليهما السلام في ذكر اسلام على ع وموضع الحاجة منه قوله ع حتى هاجر
رسول الله ص الى المدينة وخلف عليا عليه السلام في امور لم يكن يقوم بها احد غيره
وكان خروج رسول الله ص من مكة في اول يوم من ربيع الاول وذلك يوم
الخميس من سنة ثلث عشرة من المبعث وقدم المدينة لاثنتى عشرة ليلة خلت
من شهر ربيع الاول مع زوال الشمس فنزل بقبا فصلى الظهر ركعتين والعصر
ركعتين ثم لم يزل مقيما ينتظر عليا ع يصلى الخمس صلوات ركعتين ركعتين وكان
نازلا على عمرو بن عوف فاقام عندهم بضعة عشر يوما يقولون له اتقيم عندنا
فنتخذ لك منزلا ومسجدا فيقول لا انى انتظر على بن ابى طالب وقد امرته
ان يلحقنى ولست مستوطنا منزلا حتى يقدم على وما اسرعه ان شاء الله
فقدم على ع والنبى صلى الله عليه واله في بيت عمرو بن عوف فنزل معه ثم ان
رسول الله ص لما قدم على ع تحول من قبا الى بنى سالم بن عوف وعلى ع
معه يوم الجمعة مع طلوع الشمس فخط لهم مسجدا ونصب قبلته فصلى بهم
فيه الجمعة ركعتين وخطب خطبتين ثم راح من يومه الى المدينة على ناقته
التى كان قدم عليها وعلى ع معه لا يفارقه يمشى بمشيه الحديث ولا يخفى ان فيه
اشكالين احدهما في قوله وذلك يوم الخميس لما عرفت ان اول ربيع الاول
في سنة الهجرة يوم الاثنين والاخر في قوله من سنة ثلث عشرة من المبعث لما عرفت

وفع اشكالين من الحديث المذكور في روضة الكافي ببيان تاريخ الهجرة

ايضا من الاتفاق على كونه فى السنة الرابعة عشر منه ويمكن توجيه الاول بان
ذلك ليس اشارة الى اول يوم ولا الى خروج رسول الله كما يتبادر الى الاذهان
بل الى التخليف المذكور قبلهما ولعل هذا اقرب الى ذلك لفظا لكونه ابعد ومعنى
لما نقل انه ص توقف بعد خروجه من مكة فى الغار المشهور ثلثة ايام وكان على عم
يصل اليه فيه سرا فالظاهر ان تخليفه فيما اوصى اليه من اموره كان عند
ادخاله عنه فتدبر وتوجيه الثانى بان الاتفاق على كونها فى الرابعة عشر مبنى
على ان المبعث كان فى رجب ومبدا السنة عند العرب هو المحرم فما بعد المحرم
الى رجب من جملة السنة الثالثة عشر من المبعث وان كان معدودا عندهم من
الرابعة عشر باعتبار مبدا السنة فهما متوافقان معنى والمخالفة انما هى
فى اللفظ فقط فتامل ومن ذلك اختلاف القوم بعد اتفاقهم على وقوع نص
غدير خم فى ثامن عشر ذى الحجة من السنة العاشرة الهجرية فى خصوص يومه
الاسبوعى فنقل عن ابن مردويه وعن اخطب الخطباء فى كتاب المناقب مرويا
عن ابى سعيد الخدرى انه كان يوم الخميس وقال بعض من الشيعة انه كان
يوم الجمعة وما نقل فى صحيح السير من اتفاق الورخين على ان يوم عرفة فى حجة
الوداع كان مطابقا ليوم الجمعة مقتضى للعقل منهم بكونه يوم الاحد وكذا ما
يتوهم مما فى كتاب الحجة من الكافى فى اثناء رواية ابى الجارود عن ابى جعفر عم
حيث قال بعد بيان نزول الصلوة والزكوة والصوم والحج ثم نزلت الولاية

تحقيق يوم الغدير من ايام الاسبوع

اختلفوا

وانما اتاه ذلك يوم الجمعة بعرفة انزل الله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم الحديث
وكونه توهما لانه لا يصح ان يكون المراد بلفظ عرفة هنا يوم عرفة لمكان الباء
ولا الموقف لان اسمه عرفات واطلاق عرفة عليه شبيه مولد كما فى الصحاح
والقاموس فانها مستعملة فيه فى كثير من روايات كتاب الحج من الكافى والفقيه
بل لتظافر الروايات من اهل البيت عم بانه منزل وهما بين مكة والمدينة
بعد الانصراف من حجة الوداع موافقا لما نقل فى مجمع البيان عن الربيع بن انس
اما قبل وصوله الى غدير خم كما روى فى تفسير على بن ابرهيم عن ابى جعفر عم
واما بعده كما روى فى مجمع البيان وغيره عن ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلام
موافقا لما رواه المخالفون عن ابى سعيد الخدرى ووجه الجمع حمل النزول
فى الاول على تمهيد ما ينزل وفى الثانى على اقامة ما نزل بالتبليغ فلو كان هذا
اللفظ هنا من كلام الامام عم لاحتمل ان يكون عرفة بالضم اذ هى كما فى القاموس
اسم لثلثة عشر موضعا فلا يبعد ان يكون احدها قريبا من غدير خم هذا ولكن
التحقيق ان ليس شئ من هذه الايام الثلثة موافقا للتواريخ المضبوطة المعلومة
مع اختلافها بالنسبة اليه قربا وبعدا فان اقربها منه غرة صفر من السنة
الحادية عشر من الهجرة سنة وفات النبى ص وهى كما ظهر مما مر كانت مطابقة للثلثا
فلو كانت غرة المحرم فيها موافقة للاحد او الاثنين فكانت غرة ذى الحجة من السنة
السابقة العاشرة من الهجرة غير خارجة عن الجمعة والسبت والاحد فكان

الثامن عشر منه لا يخلو من الاثنين والثلثا والاربعاء وان العدلها عنه غرة ذى الحجة
من سنة سبع وعشرين والف قبيل ما نحن فيه من الزمان وهى كانت يوم الخميس
بحسب الحساب والرؤية جميعا بلا اشتباه وغرة ذى الحجة من السنة العاشرة مقدمة
عليها بالف وسبع وسبعين سنة تامة فبطريق الحساب الذى مر بيانه يكون الباقى
منها بعد طرح اسبوعاتها ستة فتكون مطابقة للجمعة فكان ثامن عشره
مصادفا ليوم الاثنين فيدل كل من هذين التاريخين المعلومين على خلاف كل
من الاقوال الثلثة ويدل جميعا على تعيين رابع هو يوم الاثنين ويطابقه ايضا
ما ضبطه ابن الجوزى فى التلقيح من ان قتل عثمان كان فى يوم الجمعة لثمان عشرة
خلت من ذى الحجة سنة خمس وثلثين فان ما بينهما خمس وعشرون سنة كاملة
والباقى بعد طرح اسبوعاتها اربعة فاذا كان هذا يوم الجمعة فكان ذلك
مقدما عليه باربعة ايام فكان يوم الاثنين ويوافقه ايضا ما ضبطه الطبرى
فى تاريخه من ان اول جمعة صلى على عم بالناس وخطب بهم بعد قتل عثمان
كان مطابقا للخامس والعشرين من ذى الحجة كما لا يخفى فان قلت الصدوق رحمه الله
فى باب وجوب الجمعة وفضلها من كتاب من لا يحضره الفقيه قال وروى انه
ما طلعت الشمس فى يوم افضل من يوم الجمعة وكان اليوم الذى نصب فيه
رسول الله صلى امير المؤمنين عليه السلم بغدير خم يوم الجمعة الحديث قلنا اولا
ان دابره فى هذا الكتاب ان يذكر ما لم يعتمد عليه من الروايات بهذا السياق

قال ابن ادريس ان فى الثامن عشر من ذى الحجة وهو يوم الغدير نصب فيه رسول الله صلى عليا امير المؤمنين عم اماما للانام وفى هذا اليوم بعينه قتل عثمان بن عفان وبايع الناس المهاجرون والانصار عليا عم طائعين مختارين ما خلا اربعة انفس منهم عبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وسعد بن ابى وقاص واسامة بن زيد

منه

ما ويل ان فى الحديث المذكور والعقبة فى يوم الغدير

وثانيا ان قوله وكان اليوم الذى الخ يجوز ان يكون من عبارة الراوى او من عبارته
على طبق طريقته فى هذا الكتاب من ادراج كلامه كثيرا بين الاحاديث بدون
علامة فاصلة بينهما ويؤيدهما ان مثل صدر هذا الحديث مروى فى التهذيب
والكافى عن ابى بصير عن ابى عبد الله ع بدون هذه التتمة وفى الكافى ايضا عن
ابرهيم بن ابى البلاد عن بعض اصحابه عن ابى جعفر او ابى عبد الله عليهما السلام
مع تتمة اخرى قال ما طلعت الشمس بيوم افضل من يوم الجمعة وان كلام الطير فيه
اذا التقى بعضها بعضا سلام سلام يوم صالح الحديث وثالثا انه على تقدير وجه
فيحمل اليوم الذى نصب فيه على اليوم الذى نزل فيه الامر بالنصب المذكور
او على اليوم المقدر فيه ذلك وهو يوم الميثاق او يقال افاد عم احد هذين
المعنيين بلفظ اخر فنقله بعض الرواة بهذا اللفظ على طبق وهمه فيطابق
على الاول ما هو من رواية ابى الجارود وعلى الثانى ما روى فى الباب المذكور
من الكافى والتهذيب عن ابى حمزة عن ابى جعفر عم قال قال له رجل كيف سميت
الجمعة قال ان الله عز وجل جمع فيها خلقه لولاية محمد صلى ووصيه فى الميثاق
فسماه يوم الجمعة لجمعه فيه خلقه الحديث فتامل ومن ذلك انهم بعد اتفاقهم
على وقوع الواقعة العظمى بكربلا فى العاشر من المحرم سنة احدى وستين من الهجرة
اختلفوا فى يومه الاسبوعى فقيل كان يوم الجمعة وقيل يوم السبت وقيل يوم
الاثنين والتواريخ المضبوطة المعلومة لا توافق شيئا منها فان اقربها اليها

تحقيق يوم العاشورا

يوم الغدير في السنة العاشرة وكونها مطابقة للاثنين على ما مر مستلزم لعدم خروج
غرة المحرم في الحادية عشر عن السبت والاحد وما بين المحرمين حصول سنة تامة
والباقي من اسبوعاتها واحد ويحتمل اثنين ايضا من جهة زيادة الكبايس لو فرضنا
مثلا مبداء الخمسين المذكور مطابقا لخامس الثلثين المعتبر فيها الكبايس الاحدى
عشرة كما لا يخفى على اهل الخبرة فيلزم ان يكون غرة المحرم في سنة احدى وستين
مؤخرة عن السبت او الاحد بواحد او اثنين فيكون موافقا للاحد او الاثنين
او الثلثا فعاشره لا يخرج عن الثلثا والاربعاء والخميس وابعد التواريخ
المذكورة عنها غرة المحرم فيما نحن فيه من السنة الثامنة والثمانين بعد الالف
وهي كما ثبت بالحساب والرؤية جميعا بلا اشتباه كانت يوم الجمعة وما بين
ذينك المحرمين الف وسبع وعشرون سنة فاذا اسقطنا عنها غاية ثمانية
واربعين اربع دورات تامة كل منها مائتان وعشرة سنين على ما مر وجه بقي
مائة وسبع وثمانون سنة والباقي من اسبوعاتها خمسة مع احتمال اربعة ايضا
من جهة نقصان الكبايس ولو فرضنا مثلا مبداء المدة المذكورة مطابقا لثالث
الثلثين المذكورة فيلزم ان يكون غرة ذلك المحرم مقدمة على غرة محرم سنتنا
بخمسة او اربعة فكانت يوم الاحد او الاثنين فعاشره لا يخرج عن الثلثا
والاربعاء وساير التواريخ المعلومة ايضا دالة على مثل ما دل عليه هذان
التاريخان من حال الاقوال المذكورة بالنسبة الى الضوابط الحسابية فان قلت

القول الاخير مضبوط في الكافي والثاني في ارشاد المفيد على التعيين وفي الثلثة
في مقنعته على الترديد وبالجملة القدر المشترك بينها هو ما اتفق عليه
الشيخان الجليلان قلنا انفا قلنا بل نقل كل منهما مقبول ما لم يظهر في خلافه
ما لا يعتريه الشك والشبهة واما مع ذلك فالعذر واضح وباب التاويل
مفتوح والله اعلم بحقايق الامور ومن ذلك ان ابن ادريس ره في سرائره
بعد ذكر ايام ذي الحجة وما وقع فيها قال وفي اليوم السادس والعشرين
منه سنة ثلث وعشرين من الهجرة طعن عمر بن الخطاب فينبغي للانسان ان يصوم
هذه الايام فان فيها فضلا كثيرا وثوابا جزيلا وقد تلتبس على بعض اصحابنا يوم
قبض عمر بن الخطاب فيظن انه اليوم التاسع من ربيع الاول وهذا خطاء
من قائله باجماع اهل التواريخ والسير وقد حقق ذلك شيخنا المفيد
في كتاب التواريخ وذهب الى ما قلناه انتهى ثم ان صاحب كتاب انيس
العابدين على طبق الكفعمي في ذكر اعمال ايام ربيع الاول قال وتاسعه
روى فيه صاحب مسار الشيعة ان من انفق شيئا غفر له ويستحب فيه اطعام
الاخوان وتطييبهم والتوسعة في النفقة ولبس الجديد والشكر والعبادة
وهو يوم نفي الهموم وروى انه ليس فيه صوم وجمهور الشيعة يزعمون
ان فيه قتل عمر بن الخطاب وليس بصحيح ثم ذكر مضمون السرائر وكتاب
التواريخ ثم قال وانما قتل عمر يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذي الحجة

سنة ثلث وعشرين من الهجرة نص على ذلك صاحب الغرة وصاحب المعجم وصاحب
الطبقات وصاحب كتاب مسار الشيعة وابن طاوس بل الاجماع حاصل من الشيعة
والسنة على ذلك انتهى وفيه ان اليوم المذكور من ذي الحجة من السنة المذكورة
لا يمكن كونه موافقا ليوم الاثنين بل الضوابط الحسابية على نحو ما مر تدل على
انه غير خارج عن الثلثا والاربعا فالقول بها مشتمل على التهافت **الفائدة
الرابعة** ان في كتاب الصوم من الكافي عن السيارى قال كتب محمد بن الفرج الى
العسكري ع يسأله عما روى في الحساب في الصوم عن ابائك ع في عدد خمسة ايام
بين اول السنة الماضية والسنة التي تاتي فكتب صحيح ولكن عد في كل اربع
سنين خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاولى والحادث وما سوى ذلك
فانما هو خمسة خمسة قال السيارى وهذه من جهة الكبيسة قال وقد حسبه
اصحابنا فوجدوه صحيحا قال وكتب اليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلثين
ومائتين هذا الحساب لا يتهيأ لكل انسان يعمل عليه انما هو لمن يعرف السنين ومن يعلم
متى سنة الكبيسة ثم يصح له هلال شهر رمضان اول ليلة فاذا صح له الهلال لليلته
وعرف السنين صح له ذلك ان شاء الله تعالى الحديث انتهى المراد بالعسكري هنا هو
علي بن محمد الهادي ع بدلالة التاريخ وهذا الكلام مشتمل على اربع مراتب
الاولى سؤال محمد بن الفرج الثانية جواب الامام ع الثالثة توضيح السيارى
الرابعة تحقيق ثقة الاسلام قدس سره وتبيين المرام في هذه المراتب يحتاج

تبيين رواية السيارى الدالة على جواز ثبات صوم رمضان على الكبائس

الى تمهيد مقدمة هي ان سني الكبائس الاحدى عشرة المشتمل عليها كل ثلثين سنة
مرتبة في عرف اهل الحساب على ترتيب خاص كامر فكل واحدة من ثلث منها انما
هي بعد مضي واحدة من غيرها وكل من الباقية بعد اثنتين فيترتب على
ما دبروه امران عدم توالي سنتين من ذوات الكبائس وعدم توالي ثلث سنين
من غيرها فقط والوجه في الترتيب المذكور اصطلاحهم على اعتبار الكسر الزائد
على الايام الصحيحة للسنة عند بلوغه نصف يوم او اكثر يوما تاما في اخر السنة
واسقاطه في السنة الاخرى بعده سواء وافق مبدأ الشهر بحسب امكان رؤية
هلاله ام لا فلم يراعوا في حسابهم الاهلة اصلا ولما جعلت الاهلة في الشريعة
الغراء مواقيت للصوم والحج وغيرهما صار لا محالة اعتبار الشارع لمبادي
السنين مغايرا لاعتبارهم فربما كان مبدأ ما اعتبر من الشهور راس السنة
كشهر رمضان او المحرم بحسب عرف اهل الحساب يوم السبت مثلا وبحسب رؤية الهلال
يوم الاحد فكان السبت شرعا ملحقا بالسنة الماضية وعرفا بالاتية فكانت
الماضية سنة الكبيسة شرعا لا عرفا والاتية على خلافها وهذا الاعتبار بين
اهل الشرع وان لم يقدح في عدم جواز توالي سنتين من ذوات الكبائس ولكن
يقدح في عدم جواز توالي ثلث سنين من غيرها وتصويره انا اذا فرضنا
وقوع ما يعبر عنه المنجمون بخروج الشعاع في مبدأ شهر من سنة مقدما على
ليلة السبت بقدر ساعة وست وثلثين دقيقة مثلا لكان اللازم من قدر

فرق بين الكبيسة المصطلحة بين الحساب والكبيسة المعتبرة في الشرع

ويحرر تلك ثم واربعين [illegible] يوما
وفيه [illegible]

السنة القمرية وقوعه فى مبدا، هذا الشهر من السنة الثانية بعد غروب ليلة الاربعا
بسبع ساعات واثنتى عشرة دقيقة ومن السنة الثالثة قبل غروب ليلة الاثنين
بثمانى ساعات ومن الرابعة بعد غروب ليلة الجمعة بثمان واربعين دقيقة ومن
الخامسة بعد غروب ليلة الثلثا بتسع ساعات وست وثلثين دقيقة فيحكى
عدم رؤية هلال الاول ليلة السبت من دون مانع ظاهر لاقتضا، بعض اوضاع
القمر بالنسبة الى الشمس من جهة العرض وغيره كما لا يخفى على اهل الخبرة والتجربة
فيلحق السبت شرعا بالسنة السابقة عليه فى سنة الكبيسة ويتعين الاحد
لمبدأية هذه السنة ثم يتعين الخميس لبداية ثانيتها والاثنين لثالثها لانتهاء
قطعا ثم يحتمل تعين الجمعة لرابعتها لامكان الرؤية فى ليلتها باقتضاء بعض
الاوضاع ويدل عليه التجربة ايضا ثم يتعين الاربعا لخامستها قطعا لظهور
عدم امكان الرؤية ليلة الثلثا عادة ففى الاربعة الاولى من هذه السنين
الخمسة تعين الخامس من اوليها لثانيتها ومن ثانيتها لثالثتها ومن ثالثتها
لرابعتها واما فى الخامسة فيتعين لمبدأيتها السادس من مبدا الرابعة لا الخامس
فيلحق الخامس بالرابعة فتكون هى ايضا سنة الكبيسة فتحققت بين تينك
الكبيستين ثلث سنين متوالية من غيرها وهو المطلوب فبعد هذا التمهيد نقول
اما السوال فهو مبنى على ما اختلف فيه فقهاء زمانه من جواز بناء الصوم على الخمسة
المروى عن ابائه عليهم السلم وعدم جوازه المستفاد من ظواهر الروايات الدالة على

على ان المدار فيه على رؤية الهلال وعدمها واما الجواب فحاصله تصديق رواية
الخمس مع نوع اشعار فى ضمن امر السايل برعاية التحديد الخاص فيه الى ان مثل تلك
الاحكام ليس بقوانين كلية دائمية بل انما هو تعليم طريق الاحتياط فى صوم
رمضان بالكف عن افطار يوم الشك الى ان يزول الشك بحصول العلم العادى
بخلافها ولا يزول الشك عند وقوع الاشتباه فى عدة سنين الا برعاية ذلك
ثلث سنين بناء على ما قدمنا بيانه يعنى قوله ع فى كل اربع سنين اى ان
فى كل اربع تحقق هلال اوليها دون البواقى يتعين الخامس من اوليها للثانية
وهكذا الى الرابعة دون ما فوقها لزوال الشك بحصول العلم بخلافه من
طريق العادة واما التوضيح فهو مبنى على ان السيارى لما استشعر بابتناء
التحديد المذكور على اعتبار الكبيسة اذ لولاه لكان وجوب صوم الخامس
من الماضية كليا دائميا كما لا يخفى افاده اولا ثم ايده بظهور صحته هذا الحد
المخصوص من جهتها عند اهل الخبرة والحساب من اصحابه ثم لما استشعر
بندرة وقوع الصورة المذكورة واستنبط من امر الامام ع محمد بن الفرج
بذلك اتفاق هذه الصورة فى زمان الحكم بناء على انه لولا ذلك لكان
ينبغى للامام العارف بحقيقتها كما هى ان يامره بما هو مطابق للواقع للفرق
بين بيان الضابطة الكلية الشاملة لعامة المكلفين عند اشتباههم وبين
الامر لشخص مخصوص فى زمان معين بطريق العمل ضبط تاريخ المكاتبة كى

ينتفع به اهل الخبرة بعد ذلك الزمان فى حسابهم واقل ما يتصور في الانتفاع ان
يعلموا به ان حكم الاربع التى بعد تلك الاربع متصلة بها بل غيرها ايضا الى
ثلثين سنة على خلافه لعدم امكان تكرر مثلها فى مثل هذا الزمان عادة
واما تحقيق ثقة الاسلام قدس سره فهو مبنى على انه لما راى ههنا امكان توالى
ان مقتضى الكبيسة موافق لهذا النسق من العدد فيجوز ان يعمل عليه دايما
مع انه خلاف الواقع فان الصورة المذكورة احتمال نادر قلما يتفق مثلها
افاد ان حساب الكبيسة لعدم انضباطه بامثال ذلك انضباطا ينتفع به دايما
لا سيما لكل انسان على وجه يجوز ان يتكرر عمله على طبقه بل سيما لمن
يعرف السنين آه وحاصله ان العارف به كما هو يتمكن غالبا باستعانته عند الاشتباه
لتحصيل العلم العادى بمبدا شهر رمضان بل بمبدا كل شهر اذا تيقن عنده
مبدا مثله فى بعض السنين الماضية فان من صح له هلال رمضان مثلا فى
السنة الماضية ليلة الجمعة علم باستعانة معرفة اصل قدر السنين ان فى السنة
الاتية المتصلة بها لا يخرج مبدا هذا الشهر عن الثلثاء والاربعاء لعدم امكان
نقصان قدرها عن ثلثمائة واربعة وخمسين يوما ولا زيادته عليه الا بيوم
فى سنة الكبيسة فاذا عرف مع ذلك ان السنة السابقة على تلك الماضية
كانت من ذوات الكبايس عرف منه باستعانة علمه معرفة عدم امكان
توالى الكبيستين تعين يوم الثلثاء واذا عرف اتفاق توالى ثلث سنين

كما عن

من غير ذوات الكبيسة قبل تلك الماضية عرف بعدم امكان توالى اكثر منها
تعين يوم الاربعاء وعلى هذا القياس والضابطة فى الجميع حصول العلم
بحقيقة الحال من امثال تلك المعارف فانها من اقوى ما يتكل عليه فى هذا
الباب اتفاقا بلا ريب كشهادة العدلين والشياع فضلا عما ذهب اليه
بعض الفقهاء كسلار رحمه الله من قبول الشاهد الواحد فى رؤية هلال
شهر رمضان وعما ذهب اليه بعض اخر كالصدوق رحمه الله من التعويل
على بعض الامارات المروية كغيبة الهلال قبل الشفق او بعده فان
الاولى يكون لليلة والثانية لليلتين وكتطوقه فانه يكون لليلتين و
كرؤية ظل الراس فيه فانه لثلث ليال وعما نفى السيد المرتضى قدس سره
فى المسايل الناصرية على صحته وعلى موافقته لمذهب الامامية موافقا
لما روى فى الكافى عن ابى عبد الله ع انه قال اذا راوا الهلال قبل الزوال
فهو لليلة الماضية واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وعما
مال اليه جمع من انواع الحساب مثل ما روى فى الكافى وغيره عن الصادق ع
من انه قال اذا اصح هلال رجب فعد تسعة وخمسين يوما وصم يوم
الستين وما روى فيه عنه ايضا انه قال انظر اليوم الذى صمت من السنة
الماضية وصم اليوم الخامس وما روى فيه عنه ايضا من ان شهر رمضان
ثلثون يوما لا ينقص والله ابدا وما روى من ان شعبان لا يتم ابدا

وما ذكره ابن طاوس فى اقباله انه سمع مذاكرة انه روى عن احدهم انه قال يوم صومكم يوم نحركم وما ذكره ايضا فيه انه وجده مرويا عن جده ابى جعفر الطوسى رحمه الله باسناده عن محمد بن ابرهيم قال حدثنى ابى قال حدثنى ابى قال دخلت على الحسن العسكرى ع فى اول يوم من شهر رمضان والناس بين متيقن وشاك فلما بصرنى قال لى يا ابرهيم فى اى الحزبين انت فى يومك قلت جعلت فداك يا سيدى انى فى هذا قصدت قال فانى اعطيك اصلا اذا ضبطته لم تشك بعد هذا ابدا قلت يا مولاى من على بذلك فقال تعرف اى يوم يدخل المحرم فان كان اوله الاحد فخذ واحدا وان كان اوله اثنين فخذ اثنين وان كان الثلثا فخذ ثلثه وان كان الاربعاء فخذ اربعة وان كان الخميس فخذه خمسه وان كان الجمعة فخذ سته وان كان السبت فخذ سبعة ثم احفظ ما يكون وزد عليه عدد ائمتك وهى اثنا عشر ثم اطرح مما معك سبعة سبعة فما بقى مما لا يتم السبعة فانظر كم هو فان كان سبعة فالصوم السبت وان كان سته فالصوم الجمعة وان كان خمسه فالصوم الخميس وان كان اربعا فالصوم الاربعاء وان كان ثلثه فالصوم الثلثا وان كان اثنين فالصوم الاثنين وان كان واحدا فالصوم يوم الاحد وعلى هذا فابن حسابك تصبه موافقا ان شاء الله تعالى ثم قال اقول قول الراوى فما بقى لا يتم سبعة من زيادة احد الرواة او من الناسخين لانه قد ذكر فيه فان كان سبعة

فالصوم

فالصوم السبت ولانه اذا كان اول المحرم مثلا يوم الاثنين وضم الاثنين الى عدد الائمة عليهم السلام وهو اثنا عشر صار العدد اربعة عشر فاذا عد سبعة سبعة ما بقى عدد ينقص عن سبعة ثم قال اقول ولعل هذه الرواية تختص بوقت دون وقت وعلى حال دون حال ولانسان دون انسان انتهى ولا يخفى ان هذا التاويل مشعر بانه استشعر ان هذه الضابطة موافقة لعد شهر تاما واخر ناقصا فى جميع السنة مبتدئا بالتمام من المحرم بل عبارة اخرى عنه كما يظهر بادنى تامل وهو مما لا عبرة به عند اعاظم الفقهاء حتى ان الشهيد الثانى رحمه الله فى شرح اللمعة فسر الجدول فى عبارتهم المشهورة المذكورة فيها لا عبرة بالجدول والعدد على خصوص ذلك ولكن فيه انه بعيد جدا لظهور عدم اطلاق الجدول عليه وعدم احتياج مثل هذا الحساب الى جدول نعم لو فسر العدد به لكان مناسبا ولكن الشهيد الاول ره فسره فى الدروس بخصوص عد شعبان ناقصا ابدا ورمضان تاما ابدا وفيه ايضا ان هذا التخصيص لا يخلو عن بعد فالظاهر ان مرادهم بالجدول هو الجدول المشهور المنسوب بين العوام الى الصادق ع او الجدول المثبت فى بعض التقويمات المبنى على حساب الكبيسة على نحو الاصطلاح المشهور فيها وقد مر وجه عدم العبرة به او ما يعبر عنه فى زماننا بالتقويم لابتنائه على حساب السير الوسطى للقمر بدون رعاية امكان رؤية الهلال

بيان المراد بالجدول والعدد والغير المعتبرين فى صوم رمضان عند جمهور الفقهاء ٥

بيان الصورة التي يجوز فيها العمل بقول المنجمين

عادة في اوايل الشهور مع جواز الخطأ في حساب حاسبه ولكن لا يخفى انه
لو اتفق جماعة من المنجمين او اقترن بحساب واحد منهم قراين موجبة للعلم
بصحته وكان مقتضى الصحة امكان رؤية الهلال او عدم امكانها عادة لا مانع
من العمل به بناء على انه على طبق العلم وما توهم بعض في مثل هذا من انه
يلزم منه تصديق المنجم وهو منهي عنه مبني على الخلط بين الحكم والحساب
دليل على عدم جواز تصديق كاذب في شيء فيما لم يكذب ايضا على ان المنجمين
واهل الارصاد لا يلزم ان يكونوا من اهل النجوم بالمعنى المنهي عنه قال
الشهيد ره في مبحث صلوة الكسوف من البيان لو كان رصديا او اخبره عدل
رصدي او جماعة فساق بالحصول فالاقرب انه كالعالم انتهى واما مرادهم
بالعدد فيمكن ان يكون جميع ما ورد في الخمسة او بني عليه لعدم اعتبار
شيء منها عند اكثرهم على سبيل الحقيقة بل يأولون الروايات المذكورة حسبما
امكن كما ان ابن الجنيد حمل بعضها على ان المراد بها صوم اخر شعبان احتياطا
وذكر العلامة في المختلف لتوجيه رواية شعبان لا يتم ورمضان لا ينقص
ابدا ان ابدا يحتمل ان يكون حينئذ وان يكون جزءا من المحمول احتمالا على السوية
وعلى التقدير الثاني لا حجة فيه انتهى واذا تاملت فيما بيناه ظهر لك حال كثير
مما ذهب اليه الاعلام في هذا المقام منها ما نقل عن ابن الجنيد بقوله و
الخمسة الذي يصام به يوم الخامس من اليوم الذي كان الصيام وقع في

كلام مع ابن الجنيد رحمه الله

كلام مع الشهيد الثاني قدس سره

السنة الماضية يصح ان لم تكن السنة كبيسية فانه يكون فيها اليوم السادس
والكبيسة في كل ثلثين سنة احد عشر يوما مرة في السنة الثالثة ومرة في السنة الثانية
انتهى فان فيه ما لا يخفى بعد ما قدمناه في بيان الكبيسة ومنها ما قال الشهيد
الثاني ره في ذيل تفسير العدد بعد تفسير الجدول عامي بقوله وهو عد شعبان
ناقصا ابدا ورمضان تاما ابدا وبه فسر في الدروس ويطلق على عد خمسة من
هلال الماضي وجعل الخامس اول الحاضر وعلى عد شهر تاما واخر ناقصا مطلقا
وعلى عد ستة وخمسين من هلال رجب وعلى عد كل شهر ثلثين والكل لا عبرة به
نعم بالمعنى الثاني جماعة منهم المصنف في الدروس مع غمة الشهور كلها مقيدا
بعد ستة في الكبيسة وهو موافق للعادة وبه روايات ولا باس به اما لو غم شهر
وشهران خاصة فعدهما ثلثين اقوى وفيما زاد نظر من تعارض الاصل والظاهر
وظاهر الاصول ترجيح الاصل انتهى فان في قوله فعدهما ثلثين اقوى انه
ليس كذلك مطلقا فانه اذا لزم من عدهما بل من عد احدهما ثلثين زيادة
ايام السنة على ما يجب ان تكون عليه عادة يقتضي خلافه حسبما اقتضته
حال السنة كما مر ولحيض في قوله وفيما زاد نظر اه انه على تسليم كون التمامية
في الاشهر اصلا كان هذا الاصل حجة الى ان يظهر او يتحقق خلافه ولا شك
في ظهور الخلاف بل تحققه فيما زاد على الاربعة والخمسة من سبيل العادة
فضلا عن العشرة والاحد عشر بل ربما يعلم خلافه في الشهر الاول منها

كما عرفت فترجيح مثل هذا الاصل على المعلومات العادية غير موافق لشي من
القواعد الاصولية كيف ولا يعقل جواز ابتناء العمل على ما لا يصح وقوعه الا
بخرق العادة وهل هذا الا مثل تاخير مكلف صلوة الفجر عن اول وقتها في
صورة استتار قرص الشمس بالغمام الى مضي ثلث ساعات مثلا مستظهرا بان
الاصل عدم طلوعها مع العلم بعدم مجاوزة زمان الطلوع عن اول الفجر
في بلده بقدر ساعتين فقط وهل هذا الا ملاعبة بالدين وتسليط للوهم
على اليقين فظهر ان ما افتى به الشيخ ره في المبسوط عند ذكر هذه المسئلة
فقال واذا مضت السنة كلها ولم يتحقق هلال شهر واحد ففي اصحابنا
من قال انه يعد الشهور كلها ثلثين ويجوز عندي ان يعمل على هذه الرواية
التي وردت بانه يعد من السنة الماضية خمسة ايام ويصوم اليوم الخامس
لان من المعلوم انه لا يكون الشهور تامة انتهى صواب ان كان اراد بالجواز
الوجوب وقيده بغير سنة الكبيسة واما ما ذكره العلامة في المختلف بقوله
وقول الشيخ في المبسوط لا باس به فان العادة قاضية بعدم كمال شهور السنة
ثلثين ثلثين فلا يجوز بناء المشتبه على ما يعلم انتفاؤه وانما يبنى على مجاري
العادات والعادة قاضية بتفاوت هذا العدد في شهور السنة انتهى فغير
قاصر عما ينبغي الا من جهة عدم التقييد المذكور ثم من عجيب هذا المقام ان
ابن طاوس ره مع موافقته لجمهور الفقهاء في عدم الاعتداد بالحساب

كلام مع الشيخ والعلامة رحمهما الله

كلام مع ابن طاوس ره

المشهور في الشهور اي عد شهر تاما واخر ناقصا مبتدئا من المحرم حتى
انه اوّل ما ذكره من الضابطة التي رواه محمد بن ابرهيم المبتنية عليه
باختصاصها بوقت دون وقت وعلى حال دون حال ولانسان دون انسان
كما مر عجيبة جدا ما اشتمل على اعم منه بحيث تلبيسه بلباس غريب طويل الذيل
فنقله في الاقبال بقوله وقد وجدنا تعليقة غريبة على ظهر كتاب عتيق
وصل الينا يوم رابع عشرين صفر سنة ستين وستمائة بعد تصنيف
هذا الكتاب ونحن ذاكروها حيث رايناها قريبة من الصواب وهذا لفظها
اذا اردت ان تعرف الوقفة واول شهر رمضان من كل شهر في السنة فارتقب
هلال محرم فاذا رايته فعد منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول
شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال محرم فارتقب هلال صفر وعد منه يومين
وثالثه الوقفة ورابعه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال صفر فارتقب
هلال شهر ربيع الاول فاذا رايته فعد منه يوما واحدا وثانيه الوقفة وثالثه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر ربيع الاول فارتقب هلال
شهر ربيع الاخر فاذا رايته فعد منه ستة ايام وسابعه الوقفة وثامنه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر ربيع الاخر فارتقب هلال جمادى
الاولى فاذا رايته فعد منه خمسة ايام وسادسه الوقفة وسابعه اول
شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال جمادى الاولى فارتقب هلال جمادى الاخرى

فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك
هلال جمادى الاخرى فارتقب هلال رجب فعد منه يومين وثالثه الوقفة
ورابعه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال رجب فارتقب هلال شعبان
اوله الوقفة وثانيه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شعبان
فارتقب هلال شهر رمضان فاذا رايته فعد منه ستة ايام وسابعه الوقفة
وثامنه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر رمضان فارتقب
هلال شوال فاذا رايته فعد منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شوال فارتقب هلال ذى القعدة
فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر رمضان
فاذا استتر عنك هلال ذى القعدة فارتقب هلال ذى الحجة وعد منه
ثمانية ايام وتاسعه الوقفة وعاشره اول شهر رمضان هذا آخر ما وجدناه
فصته الاعمى يستحق التعريف بمعناه انتهى واعجب من ذلك انه مع التباس
هذا التلبيس عليه ادعى لنفسه معرفة اوايل الشهور بل غيرها ايضا من
المعارف بطريق الكشف فقال تادة واعلم ان الله جل جلاله تفضل علينا
باسرار ربانية وانوار محمدية ومنار علوية منها تعريفنا باوايل الشهور
وان لم نشاهد هلالها وليس ذلك بطريق الاحكام النجومية ولا الاستخارة
المروية وانما ذلك بالامور الواحدانية المفردونية وتادة واعلم ان

كان ذكر ان ثامنه اول شهر رمضان وفيه ... الصورة على سبيل الاستطراد منكم

كلام معه النظر

تعريف

تعريف الله جل جلاله لعباده شيء من مراده لا يحصر بمجرد العقل جميع اسبابه ولا
يدرك بعين الشرع تفصيل ابوابه لان الله جل جلاله قادر لذاته نوقادر على
ان يعرف عباده مهما شاء، ومتى شاء يحسب ارادته اوايل الشهور وان لم يكن ناظرا
الى الهلال ولا حضر عنده احد من الشاهدين ولا يعمل على شيء مما تقدم من الروايات
ولا بقول منجم ولا باستخارة ولا بقول اهل العدد ولا بالمنام بل هو من فضل
رب العالمين الذى وهبه نور الالباب من غير سوال والهمه العلم بالبديهيات
من غير طلب لتلك الحال ولكن هو مكلف بذلك وحده على التعيين حيث
علم به على اليقين انتهى فتامل وتدبر **الفايدة الخامسة** ان ما عرفت
من مدة الشهر القمرى وكونها تسعة وعشرين يوما واثنتى عشرة ساعة
واربع واربعين دقيقة انما هو باعتبار وضع للقمر بالنسبة الى الشمس الى
حصول مثل ذلك الوضع له فكان قدر مسير الشمس فى هذا الزمان
منضما الى قدر دورته من نقطة معينة اليها واما باعتباره فى نفسه فانه يتم
دورة فى مدة سبعة وعشرين يوما وثلث يوم فالتفاوت بين الاعتبارين
بيومين واربع ساعات واثنتين واربعين دقيقة فلمداره بالاعتبار الاخير
حدود ينزل كل ليلة فى احدها الى ان يرجع الى الاول منها فهى حقيقة اثنان
وثمانون منزلا فى ثلث دورات له لمكان الكسر المذكور ولكن الناس تسامحوا
فيه فاصطلحوا على تقسيم كل دورة له اما الى سبعة وعشرين منزلا كما اصطلح عليه

اهل الهند اسقاطا للكسر واما الى ثمانية وعشرين كما اصطلح عليه العرب اتباعا
له وعلموها بالكواكب القريبة منها هى ما نظمتها بالفارسية على الترتيب
اسماء منازل قمر نزد عرب ٥ شرطين وبطين است وثريا دبران ٥ هقعه
هنعه ذراع ونثره نيز طرف ٥ جبهه زبره صرفه وعوا پس ازان ٥ پس
سماك وغفر وزبانا اكليل ٥ قلب وشوله نعايم وبلده سعد ذابح سعد
بلع سعد سعود ٥ باشد پس سعد اخبيه جا رمشان ٥ از فرغ مقدم
مؤخر چون رسيد ٥ انكه بر رشا رسد كه باشد پايان فلاجل التفاوت
المذكور بين الاعتبارين اذا فرضنا القمر بدرا فى منزل معين فى شهر معين
فبعد اتمام دورة منه اليه يكون فيه بعينه فى الشهر التالى ناقصا عن البدرية
بحسب ذلك التفاوت وهكذا يزيد النقصان المذكور الى ان يبلغ بعد بعد كل دورة حتى يبلغ بعد ست دورات فى
تمام الشهر السادس الى مرتبة الهلالية وقس عليه عكسه فيبلغ بعد اتمام المنزل المذكور
ست دورات اخر فيه الى البدرية فعلى اى حالة يرى فى منزل معين يرى
فيه بعد ست دورات على الحالة المقابلة لها وبعد اثنتى عشرة دورة على
الحالة الموافقة لها وهكذا دائما اذا مهد هذا فاعلم ان حاصل قول جمهور
المفسرين فى مفاد قوله تعالى فى سورة يس والقمر قدرناه منازل حتى عاد
كالعرجون القديم لا يزيد على ان القمر اول ظهوره بالعشيات مستهلا
الى اخر دورته بالغدوات يسير جميع المنازل وفى اخرها يشبه بالعرجون

القديم

بالعرجون القديم فيما يعرضه بسبب مرور الزمان كالدقة والانحناء قال
الطبرسى رحمه الله فى جوامع الجامع والمعنى قدرنا مسيره منازل وهى
ثمانية وعشرون منزلا ينزل كل ليلة فى واحد منها لا يتخطاه ولا يتقاصر عنها
على تقدير مستو حتى عاد كالعرجون القديم وهو عود العذق الذى تقادم
عهده حتى يبس وتقوس وقيل انه يصير كذلك فى ستة اشهر قال الزجاج
هو فعلون من الانعراج وهو الانعطاف والقديم يدق وينحنى ويصفر ٥
فتشبه القمر به من ثلثة اوجه انتهى وقال صاحب الكشاف بعد تفسير الاية
وقيل اقل مدة الموصوف بالقدم الحول فلو ان رجلا قال كل مملوك لى قديم
فهو حر او كتب ذلك فى وصيته عتق له من مضى له حول او اكثر انتهى وفى باب
نوادر كتاب العتق من الكافى روى فى اخر حديث ذكر فيه دخول ابن
ابى سعيد المكارى الواقفى على ابى الحسن الرضا ع انه قال له اسألك
عن مسئلة فقال لا اخالك الا تبعيدا منى ولست من غنمى ولكن هاتها فقال
رجل قال عند موته كل مملوك لى قديم فهو حر لوجه الله قال نعم ان الله
عز وجل يقول فى كتابه حتى عاد كالعرجون القديم فما كان من مماليكه
اتى له ستة اشهر فهو قديم حر الحديث فظهر من سياق ما نقلنا ٥
من التفسير والحديث ان بين العامة والخاصة فى المسئلة المذكورة من
العتق موضع وفاق هو ان حكمها يستنبط من الاية المذكورة وموضع خلاف

هوان العامة لم يجاوز نظرهم عما فيها من توصيف العرجون بالقديم فظنوا لمحض

زعمهم ان ثبوت هذا الوصف له بعد ان يحول الحول عليه فحكموا فى المسئلة على

طبقه وان الخاصة عرفوا بتفريع امامهم عليهم الحكم فيها بستة اشهر على الاية

الله هو الحق الموافق لما تضمنه الكتاب فاكتفوا به لعدم احتياجهم معه الى تعرف

وجه استنباطه منها ولكن لا يخفى ان اللايق بالمحصلين ان يهتموا فى امثال ذلك

لاستخراج ما ارشدتنا اليه اشارات ائمتهم عم بقدر ما يصل اليه انظارهم

دفعا لاوهام المخالفين فيمكن ان يقال فى بيان دلالة الاية على الحكم المذكور

والعلم عند الله واهله ان عبارة حتى عاد كالعرجون القديم المذكورة

من الاية فى الحديث للاحتجاج عليه مشتملة على عدة الفاظ فابتداؤها

المتكفل للدلالة على اعتبار انتهاء لما صوره تعا فيها من سير القمر بالمطابقة

متضمن للدلالة على اعتبار ابتداء له ايضا بالالتزام وذكرا لعود يدل على

اتحادهما بمعنى ان ما اعتبر من منازله فى هذا السير للابتداء اعتبر هو بعينه

للانتهاء وتقييده فى ضمن التشبيه بكونه هلالا فى خصوص حال العود يدل

على اعتبار كونه بدرا مقابلا لها فى حال البدو المقابل له كما يتبادر من لفظ

القمر ايضا سيما مع مقابلة الشمس من الطرفين فالنكتة فى اعتبار

هذا الترتيب فى البدو والعود دون العكس اظهرية الشمس ثم توصيف

المشبه به بالقدم يدل على اعتبار هذا الوصف ايضا فى جملة وجوه الشبه

فان قيل يحتمل ان اراد بالعود مضى السير وزوره او الانتقال الى شكل كان عليه فى بدو السير فلنا تخصيص هذا الحال بمبدا الشكل النيانى قلنا تخصيص هذا الحال على فرض بدو السير الثانى والاول ايضا على فرض بدوه من الهلالية واما على فرض بدوه فى البدرية فيلزم نقض سيره فى بعض المنازل لا الجميع فتدبر كما هو الظاهر منه سلمه الله

البدو

بل هو احق بالاعتبار لاختصاصه بالذكر وكونه مناطا لساير الوجوه كقولهم

فلان كالبدر المنير او كالاسد الغضبان فمجمل ما اوجز فى تلك الكلمات التامات

ان ما يرى من احوال سير القمر فى منازله المقدرة له من انه فى اى منزل كان فيه بدرا

فى وقت يصير فيه بعينه هلالا شبيها بالعرجون القديم بعد دورات معدودة

فى ازمنة محدودة على تدريج خاص ونظام معين لا يتغير ولا يتبدل ولا

يزيد ولا ينقص وهكذا حاله فى جميع الازمان من عجايب الايات وغرايب

التدبيرات فبذلك التصوير والتشبيه مع ما عرفت مما مهدنا ان صيرورته

هلالا فى منزل كان فيه بدرا يتم بتمام الشهر السادس وح بعض الصفات

المعتبرة فى المشبه به ومن جملتها القدم نعرف ان الشئ اذا اتى له ستة اشهر

صار موصوفا بالقدم وهذا هو المطلوب فتدبر واجع بعد التامل فيما

ذكرنا الى ما قنع به المفسرون فى تفسير هذه الاية ولا تغفل

عما يرد على مراتب كلامهم فى هذا المقام من

البداية الى النهاية

وهذا اخر ما اردنا ان نختم به مباحث النوع الثالث الذى هو اخر انواع

الادعاء طيقى ويتلوه ان شاء الله تعالى مباحث الاستطاعة بتوفيقه

تم فى يوم الاربعا سنة ١٠٩٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مبلغ [illegible] تومان سفیدی توسط [illegible]

بابت [illegible] حضرت [illegible]

[illegible] اجل اکرم افخم اعظم [illegible]

[illegible] واصل [illegible]

[illegible] ۱۳۰۵

فی ثالث شهر ذی قعده الحرام

بسم الله الرحمن الرحیم